Diogo Falcão Ferrer

ACADÉMICA I

Lógica e Realidade em Hegel

A *Ciência da Lógica* e o Problema da Fundamentação do Sistema

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Diogo Falcão Ferrer é professor na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, onde dirige actualmente o Instituto de Estudos Filosóficos e a *Revista Filosófica de Coimbra*, e tem regido as disciplinas de Ontologia e Filosofia da Linguagem. Doutorado em Filosofia pela Universidade de Coimbra em 2004. Leccionou na Universidade de Évora, estagiou no Hegel-Archiv em Bochum, Alemanha, foi bolseiro da Fundação Calouste Gulbenkian, Instituto Nacional de Investigação Científica e Deutscher Akademischer Austauschdienst. Colaborou, com dezenas de artigos e conferências, em publicações e congressos filosóficos em Portugal, França e Alemanha, e traduziu obras clássicas da literatura filosófica.

Imagem da capa: óleo de MAX ERNST, *Wenn die Vernunft schläft, singen die Sirenen*

Diogo Falcão Ferrer

Lógica e Realidade em Hegel

A *Ciência da Lógica* e o Problema da Fundamentação do Sistema

Ficha Técnica

Título: Lógica e Realidade em Hegel
A *Ciência da Lógica* e o Problema da Fundamentação do Sistema
Autor: Diogo Falcão Ferrer
Editor: Faculdade de Letras

Impressão e acabamento: Tipografia Lousanense, Lda. – Lousã

ISBN: 972-8531-32-X
Depósito Legal n.º 244080/06

Sumário

1. Introdução ... *13*
1.1. Acerca do plano e método da investigação ... *15*
1.2. Sobre a crítica de Hegel a Fichte e a ideia do sistema ... *22*
1.3. A noção de "desenvolvimento" ... *25*
1.4. A divisão e articulação do sistema ... *31*
1.5. O princípio genético do sistema ... *35*
1.6. Acerca da "lógica do sistema" em obras recentes ... *41*

2. A Ciência da Lógica ... *53*
2.1. O estatuto sistemático da *Ciência da Lógica* ... *53*
2.1.1. A Lógica hegeliana como Organon ... *53*
2.1.2. A Lógica como Metafísica ... *57*
2.1.3. A Lógica como teoria da subjectividade ... *63*
2.1.4. A auto-fundamentação lógica ... *66*
2.1.5. A noção de movimento do pensar ... *75*

2.2. A negação na *Ciência da Lógica* ... *76*
2.2.1. O movimento do pensar segundo Hegel ... *76*
2.2.2. A negação na Ciência da Lógica. *A autonomização da negação* ... *78*
2.2.3. Negação e dupla negação na Ciência da Lógica ... *85*
2.2.4. A negação como incompatibilidade de predicados ... *91*
2.2.5. Formas da negação na Ciência da Lógica ... *93*
2.2.6. Juízo e negação ... *97*
2.2.7. Frase e juízo ... *101*
2.2.8. A negação no juízo infinito ... *104*

2.3. O começo da Lógica ... *108*
2.3.1. A aporia do começo da Lógica ... *108*
2.3.2. O ser como cópula do juízo e como começo da Lógica ... *111*
2.3.3. Dois pressupostos para o começo da Lógica ... *113*
2.3.4. O ser como começo. A transição ao nada ... *117*
2.3.5. O começo da Lógica e o projecto de sistema ... *118*
2.3.6. A negatividade e a transição à segunda categoria ... *122*
2.3.7. O começo como acto de liberdade? ... *124*
2.3.8. A terceira categoria: o devir ... *128*

2.4. O papel da contradição na lógica dialéctica ... *132*
2.4.1. Sobre a concepção hegeliana da contradição ... *132*
2.4.2. A definição conceptual da contradição ... *134*
2.4.3. Diferentes sentidos do princípio da não-contradição ... *144*

2.5. A constituição do conteúdo da lógica dialéctica na lógica do ser *150*
2.5.1. O conteúdo refutativo e pragmático do começo da Lógica *150*
2.5.2. A dialéctica contra o formalismo e o empirismo *154*
2.5.3. Sobre a relação entre forma lógica e conteúdo enciclopédico *157*
2.5.4. O problema da continuação *da Lógica* *160*
2.5.5. O ser-para-si e a infinidade *170*
2.5.6. A lógica da quantidade e a sua relação ao real *176*
2.5.7. Um novo sentido da negação *181*

2.6. A essência *184*
2.6.1. A positividade do negativo *184*
2.6.2. A negatividade da essência *187*
2.6.3. Dois princípios para a lógica da essência *190*
2.6.4. A denominação da "essência" *191*
2.6.5. A função da aparência na relação entre o ser e a essência *196*
2.6.6. A relação entre ser e essência em geral *199*
2.6.7. A transformação da aparência *205*

2.7. A lógica da reflexão *208*
2.7.1. Da aparência à reflexão *208*
2.7.2. O ser e o seu reflexo *213*
2.7.3. Notas características da reflexão em geral *215*
2.7.4. Princípios da análise hegeliana da reflexão *223*
2.7.5. Acerca da reflexão positiva *230*
2.7.6. Acerca da reflexão exterior *233*
2.7.7. O problema da reflexão exterior como determinação da reflexão *238*

2.8. A lógica do fundamento *247*
2.8.1. A reflexão determinante e a identidade *247*
2.8.2. As determinações da reflexão. A identidade *252*
2.8.3. As determinações da reflexão. A diferença e a oposição *257*
2.8.4. As determinações da reflexão. O fundamento *260*
2.8.5. A condição *273*

2.9. O fenómeno e a manifestação *276*
2.9.1. A essência faz-se existente *276*
2.9.2. Existência categorial ou existência real? *279*
2.9.3. A libertação da essência no conceito *285*

2.10. O conceito segundo Hegel *290*
2.10.1. A Doutrina do Conceito *290*
2.10.2. Conceito e liberdade *292*
2.10.3. Conceito e realidade *297*
2.10.4. Conceito, essência e essencialismo *300*
2.10.5. A determinação do universal *307*

2.10.6. O universal concreto *316*
2.10.7. O universal como sistema e como classe *319*

2.11. A doutrina hegeliana do juízo e do silogismo *333*
2.11.1. O que diz *o juízo* *333*
2.11.2. O desenvolvimento do juízo *327*
2.11.3. O silogismo *330*
2.11.4. Apêndice. As figuras do silogismo hegeliano e o seu desenvolvimento *337*

2.12. O singular e a doutrina da ideia *348*
2.12.1. O singular como realização do conceito subjectivo *348*
2.12.2. O singular e a abstracção lógica *350*
2.12.3. Dois sentidos da abstracção *353*
2.12.4. O silogismo e a objectividade do pensar *354*
2.12.5. Problemas da teoria hegeliana do silogismo *358*
2.12.6. A inferência e a objectividade *359*
2.12.7. A objectividade *361*
2.12.8. O capítulo sobre a "Objectividade" e o princípio da auto-aplicação generalizada das categorias lógicas *364*
2.12.9. A ideia de vida à luz da auto-aplicação das categorias lógicas .. *368*
2.12.10. O conhecimento como categoria lógica à luz da auto-aplicação das categorias *372*
2.12.11. A ideia da verdade à luz da auto-aplicação das categorias lógicas *375*
2.12.12. A síntese praxística entre a ideia teorética e a ideia prática *379*

2.13. A ideia absoluta e a transição à Filosofia da Natureza *382*
2.13.1. A ideia absoluta como diferença reflectida *382*
2.13.2. A fundamentação retrógrada, mas também progressiva, do começo *387*
2.13.3. A caracterização sintética e analítica do método *389*
2.13.4. A ideia e o seu outro *392*
2.13.5. A transição à realidade natural *397*

3. A Filosofia da Natureza *403*
3.1. A natureza e o seu lugar no sistema *403*
3.1.1. A Filosofia da Natureza no sistema *403*
3.1.2. A Filosofia da Natureza e as ciências empíricas segundo a Propedêutica Filosófica *406*
3.1.3. A importância da relação de "fundamento" na definição da natureza *407*
3.1.4. A determinação ontológica da natureza e as suas implicações teoréticas *409*

3.1.5. A importância do acaso na natureza *412*
3.1.6. Sobre os diferentes estatutos da Ciência da Lógica, *da* Filosofia da Natureza, *e dos elementos de determinação ideal e real* *415*
3.1.7. O problema da interdeterminação entre as categorias puras e os fenómenos empíricos *416*
3.1.8. O princípio da selecção dos fenómenos *421*

3.2. A mecânica *427*
3.2.1. As categorias lógicas na natureza *427*
3.2.2. O conceito do espaço *429*
3.2.3. O conceito do tempo *431*
3.2.4. A matéria e o movimento *434*
3.2.5. A solução hegeliana da "anfibolia dos conceitos da reflexão" kantiana *437*
3.2.6. A queda *442*
3.2.7. A crítica à noção de força e a passagem à "mecânica absoluta" .. *450*

3.3. A orgânica *452*
3.3.1. O reducionismo e o lugar da vida no sistema da filosofia da natureza *452*
3.3.2. A vida e o estatuto de realidade dos fenómenos de ordem *456*
3.3.3. O surgimento conceptual da vida na natureza *461*
3.3.4. A estrutura da Física Orgânica de Hegel *464*
3.3.5. O desenvolvimento das "ciências filosóficas" do vivente *465*
3.3.6. O plano do ser vivo *467*
3.3.7. A figura *469*
3.3.8. A assimilação *471*
3.3.9. O modelo biológico do conceito *473*
3.3.10. A carência e o comportamento prático *474*
3.3.11. A reprodução e o modelo biológico do conceito *476*
3.3.12. O "processo do género" *478*

4. Filosofia do Espírito e Sistema *485*
4.1. A natureza e a sua reflexão como espírito *485*
4.1.1. Da natureza ao espírito *485*
4.1.2. A relação entre espírito e natureza como libertação mútua *489*
4.1.3. A crítica da relação à natureza como teleologia finita *495*
4.1.4. Sobre a relação teorética à natureza *499*
4.1.5. A causalidade por conceitos e o surgimento do espírito a partir da natureza *502*
4.1.6. A estrutura da transição da natureza ao espírito *507*
4.1.7. A compreensão especulativa da vida *508*
4.1.8. Vida, sensibilidade e conhecimento *510*

4.1.9. A consciência e a lógica da essência *512*
4.1.10. A alma *515*
4.1.11. As idades do homem *519*
4.1.12. A noção da "formação" espiritual *522*
4.1.13. A Fenomenologia e a luta pelo reconhecimento *523*
4.1.14. As duas versões da Fenomenologia do Espírito *526*
4.1.15. A Psicologia *528*

4.2. Os silogismos da ideia filosófica *534*
4.2.1. O sistema e a ideia da Filosofia *534*
4.2.2. Os três silogismos da ideia filosófica *537*
4.2.3. Considerações finais *551*

Bibliografia *555*

Glossário *591*

Índices *595*
1. Índice Onomástico *595*
2. Índice Analítico *598*
3. Índice de Passagens Citadas e Concordância de Páginas *605*

Nota Prévia

Este livro corresponde, com pequenas alterações, à dissertação de Doutoramento em Filosofia que defendi na Universidade de Coimbra em Março de 2004. As alterações limitaram-se à correcção de erros de impressão, a alguns acrescentos na Bibliografia, e à introdução de breves esclarecimentos, aperfeiçoamento da redacção ou eliminação de passagens que se revelaram menos essenciais à apresentação das principais teses.

Agradeço muito especialmente ao Professor Doutor Carmo Ferreira o inestimável auxílio e orientação, assumidos com a maior generosidade numa fase já tardia da redacção deste trabalho. As faltas são tanto mais por isso da minha exclusiva responsabilidade. Ao Professor Doutor Mariano Álvarez Gómez estou profundamente reconhecido pela atentíssima leitura e arguição que dedicou a esta obra.

Aos Professores Doutores Maria Luísa Portocarrero e António Manuel Martins pelo conselho, ajuda e simpatia sempre disponíveis é devido um agradecimento especial, que quero estender também a todos os outros colegas do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, e às sucessivas Direcções da Unidade de Investigação "Linguagem, Interpretação e Filosofia" que com diversos contributos auxiliaram ou incentivaram esta dissertação, bem como o meu percurso científico e académico na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Ao Professor Doutor Ferrer-Correia muito agradeço o apoio concedido em diversas ocasiões, à Fundação Calouste Gulbenkian, uma bolsa de estudos que me permitiu estagiar durante todo o ano académico de 1997/1998 no Hegel-Archiv da Universidade de Bochum, e à Universidade de Coimbra, a dispensa de serviço docente, imprescindível para a elaboração deste trabalho. Ao Doutor Klaus Schmidt estou grato pelos seus Seminários sobre a Lógica de Hegel, que tiveram o valor de uma verdadeira iniciação, ao Professor Doutor Jürgen Hengelbrock e Doutor Christoph Asmuth, pelo auxílio e lições de alemão, e um agradecimento dirijo ainda aos Professores Doutores que amavelmente se interessaram pelo meu trabalho e responderam a questões, Otto Pöggeler, Friedrich Hogemann, Vittorio Hösle, Klaus Düsing e Wolfgang Bonsiepen.

À Zajão o agradecimento principal, e também aos meus filhos, sem os quais este trabalho não teria porventura tardado tanto. Agradeço ao Martim, a assistência bibliográfica desde há muitos anos, e a toda a restante família, Dr. João Ramires e Dra. Rosa Isabel Ramires, à Andreia Ramires, que ajudou a suprir a minha ausência, minha mãe, minha tia, meus sogros, cunhados e cunhadas, cuja ajuda foi da maior importância em diferentes ocasiões.

1
Introdução

"Es gibt keinen kürzeren Weg, Information über das System zu erhalten, als den, es sich selbst entwickeln zu lassen."

Ib Ravn

O tema deste livro é a questão sobre o que é pensar e como se relaciona ele com a realidade. A sua extensão deve-se à necessidade de perseguir a resposta nos meandros de um tema demasiado vasto. Muito contribuiu para essa extensão a necessidade de, no percurso pelas dificuldades filosóficas que nele se levantaram, e dentro da unidade panorâmica do todo, definir e aprofundar algumas características de base, que se manifestam numa fenomenologia natural ou imediata do pensar. São estas características do pensar, principalmente, a espontaneidade, a autonomia, a capacidade de obedecer a regras, mas simultânea imprevisibilidade, a faculdade de aceder a valores e, neste âmbito, a validade universal de determinadas configurações ou manifestações suas. Acresce a isto a fundamental reflexividade que lhe cabe e a capacidade de verdade. Tão-pouco quanto dispensa uma organização sistemática reflexiva, que remete para uma subjectividade nele em actividade, o pensar não dispensa um conteúdo significativo que se dá em unidades relativamente discretas, e em cuja apreensão e determinação toca à linguagem uma parte importante. Tais conteúdos significativos fornecem pensamentos definíveis e estabilizáveis como uma essência ou conteúdo cuja validade e intenção não se resumem, é claro, à esfera do sujeito, dos seus pensamentos ou das suas sensações, mas abrem ao pensar uma significação ou validade que é essencial à sua definição fundamental – a referência à realidade. A *realidade*, que é a validade e o significado indissociável do pensar, decompõe-se, para efeito da análise, em dois grandes domínios de significação que denominamos natureza e espírito.

Um projecto de questionamento tão vasto perde quaisquer margens se não for claramente determinado quanto à sua metodologia e conteúdo concreto. Pela sua questão central e pelos problemas em que se subdivide, bem como por força da hipótese induzida pelo próprio questionamento, de que todos estes problemas constituem uma certa unidade, como um complexo temático, é possível procurar esclarecimento e resposta num modo de filosofar e num autor concreto: a filosofia sistemática de Hegel. O nosso complexo de questões aparece, na obra de Hegel, sob a figura de um pensamento sistemático que busca sempre um controlo metódico do seu processo. Desta ques-

tão: "que é pensar?", dos problemas da sua delimitação científica e metodológica surge, deste modo, a presente investigação sobre "*Lógica e Realidade em Hegel. A Ciência da Lógica e o Problema da Fundamentação do Sistema.*

A concepção que na história da filosofia de modo mais completo e influente visou a forma do sistema foi, sem dúvida, a de Hegel. Apesar desta influência, a filosofia não assumiu, desde então, a forma de um sistema, tendo encontrado outras formas de expressão da sua universalidade e das suas articulações fundamentais. O pensamento de Hegel permaneceu vivo não tanto pelo seu esforço de constituição de um sistema de filosofia, mas por outras características, como sejam a sua marca dialéctica, o seu profundo realismo, o equilíbrio visado entre as exigências do espírito subjectivo e objectivo, a sua teoria do reconhecimento intersubjectivo, a capacidade crítica e refutativa de concepções metafísicas unilaterais, a atenção ao negativo e à historicidade concreta, a sua teoria da subjectividade, ou ainda, e.g., a tentativa, empreendida por Hegel, de conceber a natureza qualitativamente e como parte integrante da ideia, procurando, simultaneamente, tomar em linha de conta os resultados das ciências positivas. A concepção de fundo que procuraremos defender no estudo que se segue é, porém, a de que o pensamento de Hegel só pode ser compreendido em articulação com o seu todo. E todas estas características, que fazem da filosofia de Hegel um pensamento vivo, deverão receber o seu lugar próprio e a sua compreensão mais satisfatória dentro do projecto sistemático do autor, projecto que procuraremos, no que se segue, reconstituir.

O todo não é, em primeiro lugar, uma noção extensiva e rígida, mas encontra-se ligado ao seu princípio genético o qual reside, julgamos, na *Ciência da Lógica*. Ainda quando as partes se autonomizam em relação a esse princípio genético do sistema, muito desta autonomia pode ser compreendida também a partir da sua determinação negativa em relação a ele. A compreensão do sistema, e do significado de cada um dos pormenores desenvolvidos no âmbito das disciplinas "reais" da filosofia, i.e., a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito, só pode ser alcançada de modo adequado através da sua ligação ao sistema, e na sua articulação com as categorias da Lógica. A fim de melhor compreender as possibilidades do pensamento sistemático em filosofia, pretendemos abordar aquela que é talvez a sua mais importante realização histórica e, nesta, centrar-nos no seu cerne, a saber, a *Ciência da Lógica* de Hegel. E partindo do estudo desta obra, ensaiaremos uma compreensão de alguns aspectos fundamentais da filosofia da natureza, bem como da emergência do espírito subjectivo e do fenómeno da consciência a partir da sua base natural.

1.1. Acerca do plano e do método desta investigação

Como introdução e primeira parte deste projecto, e antes de abordarmos o cerne estrutural do sistema, iremos elucidar algumas questões que servirão para adiantar outras tantas considerações breves sobre a forma geral e a coerência interna da filosofia de Hegel. Assim, a partir da crítica de Hegel ao modelo fichteano de sistema (1.1.), buscaremos esclarecer a noção hegeliana de desenvolvimento sistemático (1.2.), a divisão e articulação do sistema (1.3.), para explanar em seguida, de modo mais geral, o princípio que confere ao sistema o seu desenvolvimento (1.4.). Abordaremos por fim a relação do nosso trabalho com estudos recentes e significativos sobre a mesma questão (1.5.).

Como segunda parte do nosso estudo, empreenderemos uma análise da *Ciência da Lógica*, aproximando-nos quando necessário do comentário de texto, e sempre com a preocupação de apreender as consequências e relações da lógica com as restantes disciplinas que vai fundar. A nossa questão central será, aqui, acerca do estatuto do pensamento exposto na lógica, da sua relação com as outras partes do sistema, e de que modo o conceito encaminha a sua *realização* ao longo do percurso da sua auto-constituição e tematização como ideia lógica. Procuraremos evidenciar que o sentido e a substância das categorias lógicas é a sua relação, ainda que negativa, com a realidade natural e espiritual. Toda a *Ciência da Lógica*, e cada passo seu descreve uma "exteriorização" e realização do pensamento, a que corresponde, ao nível da realidade, a sua reflexão em direcção ao espírito (2.1.-2.13).

No percurso a empreender, começaremos com um ensaio de definição do significado da *Ciência da Lógica*, expondo o seu estatuto como ontologia categorial e como teoria da subjectividade capaz de, pelo seu próprio movimento, produzir uma auto-fundamentação do pensar autónomo que, analisadas as suas condições conceptuais, denominaremos de "fundamentação negativa" (2.1.). Uma vez que o operador fundamental da lógica dialéctica é a negação, iremos investigar, em confronto com a interpretação de D. Henrich e o criticismo de E. Tugendhat, o significado e a legitimidade do emprego que Hegel faz desse operador (2.2.). Discutiremos em seguida a pretensão hegeliana de poder definir um começo sem pressupostos para a filosofia, e quais as mediações que esse começo, ainda assim, apesar de nada pressupor, não pode deixar de assumir, bem como a sua legitimidade para o fazer. Veremos como o começo só pode legitimamente conduzir aos passos seguintes da lógica por via da negatividade que lhe é intrínseca. Buscando situar a concepção hegeliana do começo relativamente aos seus antecedentes históricos, analisaremos, a esse respeito, a relação entre Hegel e Fichte

(2.3.). Observa-se que o desenvolvimento do começo em direcção às outras categorias lógicas, de maneira característica do método dialéctico, se dá por via da contradição, e será então investigada a concepção hegeliana de contradição. Serão considerados diferentes sentidos da contradição e do princípio da não-contradição, e questionados os limites e a legitimidade do emprego da contradição no método dialéctico (2.4.). Descobrir-se-á, através da nossa análise da negação e da contradição, como e porquê o conteúdo próprio da lógica é idêntico às determinações introduzidas pela negação e pela contradição que, dentro de certos limites, se pode estabelecer entre o conteúdo das diferentes categorias lógicas. Será possível definir então a posição do pensamento dialéctico como *uma fonte de conhecimento específico, diversa e oposta tanto ao formalismo quanto ao empirismo* conforme Hegel os conheceu. Observar-se-á, em alguns dos principais momentos do primeiro livro da *Ciência da Lógica*, a Doutrina do Ser, como e porquê se gera esse conteúdo cognoscitivo, que é *lógico*, mas que possui também um significado *real* (2.5.).

O nosso estudo voltar-se-á, em seguida, para o ponto fulcral da negatividade na *Ciência da Lógica*, situado no seu segundo livro, a Doutrina da Essência. Procuraremos descobrir aqui uma justificação teórica, linguística e histórico-filosófica para a identificação proposta por Hegel entre essência e negatividade. Iremos inquirir as relações entre o imediato, representado pela categoria do ser, e a sua mediação negativa, representada pela categoria da essência, e de que modo tais definições ontológicas contribuem decisivamente para a compreensão das relações entre a lógica e o sistema da realidade (2.6.). A partir da compreensão do significado da essência como negatividade, procuraremos mostrar a emergência conceptual da *reflexão* a partir da auto-negação contida no ser não-reflectido. Em debate com alguns comentadores, e por intermédio de um relance sobre o lugar ocupado por autores como Kant e Fichte na constituição das teses de Hegel sobre a reflexão, proporemos uma resposta adequada para o problema conceptual do desenvolvimento das figuras da reflexão segundo o filósofo (2.7.). Procuraremos esclarecer as razões por que determinações ontológicas de base como a identidade, a diferença e a oposição não podem ser pensadas sem levar em linha de conta a noção de reflexão. A difícil relação estabelecida por Hegel entre oposição, contradição e fundamento deverá ser explicada a partir de apontamentos histórico-filosóficos e do próprio texto hegeliano. Poderemos lançar então uma luz renovada acerca do modo como o conteúdo lógico vem fundamentar o conteúdo das restantes disciplinas filosóficas (2.8.). Tais considerações conduzem necessariamente ao conceito de *existência*, cujo esclarecimento e definição de estatuto é uma tarefa decisiva para a compreensão do que significa *pensar*, i.e., das relações entre a essência, a que o pensamento acede conceptualmente, e a existência, onde essa essência se concretiza (2.9.).

É assim inevitável a passagem à consideração do significado do conceito segundo Hegel. Examinaremos as relações do conceito lógico com a *liberdade* e a autonomia, que são características do pensar, e também com a realidade perante a qual o conceito deve exercer a sua apreensão e compreensão próprias. A lógica, como doutrina do pensar, tem também de se confrontar com a questão da liberdade. Procuraremos expor os motivos por que o conceito deve operar aos seus três níveis específicos, o singular, o particular e o universal, bem como as funções de cada um desses momentos na economia do sistema (2.10). Estes três momentos, que derivam do estatuto mais original daquilo que se possa entender por conceito, organizam-se, por força da sua significação intrínseca, na forma discursiva do juízo. A teoria hegeliana do juízo expõe o porquê e o como de o conceito ser originariamente discursivo e da sua inteligibilidade passar pela organização da frase e do juízo, os quais por sua vez se organizam em figuras mais vastas do pensar, que Hegel expõe sob as formas do silogismo. Como Apêndice a este ponto, apresentaremos as relações das figuras hegelianas do silogismo com as figuras aristotélicas, bem como uma apreciação crítica da abordagem do silogismo por Hegel (2.11.). Reflectiremos, em seguida, acerca da importância capital do *singular* para o sistema hegeliano, e de que modo esta categoria está envolvida na transição do conceito à sua realidade objectiva. A nossa análise centrar-se-á seguidamente nos modos da síntese entre a subjectividade e a objectividade realizada pela ideia, e tal análise será o lugar para estabelecer, para a lógica hegeliana, um princípio de auto-aplicação generalizada das categorias lógicas, essencial para dar conta do estatuto reflexivo e auto-fundamentador dessa disciplina (2.12.). O estabelecimento deste princípio será a ocasião para a consideração da ideia absoluta, a qual consiste, para Hegel, sobretudo na recapitulação e reflexão sobre o próprio caminho realizado ou, dito de outro modo, acerca do próprio método. Procuraremos descobrir porquê as proposições da lógica dialéctica não podem ser consideradas nem analíticas nem sintéticas, e qual a proposta hegeliana para superar a unilateralidade dessas duas determinações. Como conclusão da nossa análise da *Ciência da Lógica*, procuraremos compreender como e porquê a uma lógica autónoma deve suceder, sem um hiato intransponível, ou a preencher por considerações exteriores à própria análise do pensamento, a natureza e o espírito enquanto objectos de teorização filosófica (2.13.).

Numa terceira parte, abordaremos os princípios da filosofia da natureza elaborada por Hegel, dando especial atenção à mecânica finita e à orgânica, como os momentos decisivos para o estabelecimento de uma filosofia sistemática da natureza e das suas relações com as ciências empíricas con-

forme Hegel as conheceu. Observar-se-á como a filosofia da natureza não é uma dedução apriorística daquilo que a natureza deve ser, a partir de uma dada concepção da ideia e do conceito. Trata-se, antes, de uma ordenação conceptual e significativa de categorias constitutivas da natureza e do seu conhecimento, que são tornadas acessíveis pela análise filosófica dos princípios do seu conhecimento objectivo levado a cabo pelas ciências positivas. Buscaremos aqui conhecer de que modo a natureza, como o ser-outro do conceito, é um momento indispensável para a ordenação interna do conceito (3.1-3.3.).

Na quarta e última parte, serão analisados especialmente os fundamentos da antropologia e da psicologia de Hegel, e o modo como contribuem para uma teoria da subjectividade e do espírito enquanto realidade intersubjectiva, sempre mantendo uma ligação – mesmo quando negativa – à sua base natural. O espírito é a reflexão imanente da natureza, mas sob o modo do retorno ao imediato, ou seja, como *realidade* que emerge a partir da ordenação espontânea da natureza segundo as relações e estruturas previamente delineadas ao nível da *Ciência da Lógica*. O puro pensar tematizado na lógica vai reemergir, a partir da natureza, como sujeito que se confere realidade a si mesmo. A natureza complexifica-se, e esta complexidade retorna à imediatez sob a forma de uma unidade subjectiva e ideal. Esta unidade vai constituir uma realidade consciente a diferentes níveis, denominada "espírito". E o estatuto de realidade do espírito reside em que se dá a si mesmo os princípios do seu desenvolvimento, pode conhecer esses princípios e retroage, segundo eles, sobre a sua base natural. Consideramos aqui suficiente, para a abordagem da fundamentação lógica do sistema, o estudo do modo como o espírito subjectivo, a consciência e o homem emergem da sua base natural, excluindo assim uma análise do espírito objectivo e da filosofia da arte e da religião – assuntos cujo estudo excederia já o tema de uma fundamentação lógica do real (4.1.).

Encerraremos a nossa investigação com o estudo dos denominados "silogismos da ideia filosófica", com que Hegel fecha a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. A análise deste difícil texto, no seu desenvolvimento histórico-conceptual dentro das sucessivas edições da *Enciclopédia*, permitir-nos-á confirmar conclusivamente a nossa tese de que a lógica – com as suas dimensões teorética e praxística – é o elo central do pensar hegeliano, o mediador a partir do qual unicamente se podem desenvolver as outras partes da filosofia, e para o qual elas, segundo os modos específicos da sua reflexão, retornam (4.2.).

No que diz respeito à execução da nossa investigação, merecem menção quatro opções metodológicas assumidas, que delimitam o nosso trabalho perante outros quatro modelos interpretativos possíveis, configurando e

definindo assim as análises a realizar e o modo de compreensão e de informação filosófica que delas se pode esperar. São estes modelos interpretativos: (1) o estudo do denominado desenvolvimento histórico-conceptual de um tema no pensamento de um autor; (2) o comentário de texto; (3) a comparação e a síntese histórico-filosófica; e (4) a reconstrução argumentativa.

(1) Entendemos os estudos de cariz mais ou menos especificamente filológico, centrados sobre o desenvolvimento histórico-conceptual do pensamento de um autor, como um auxiliar de enorme importância, e assinalável êxito para a definição, por contraste, e a partir de alterações de posição detectadas, do significado e alcance das suas teses. Consideramos, porém, que nem todo o trabalho filosófico, ou sequer histórico-filosófico, tenha invariavelmente de se orientar nessa direcção. Pelo contrário, qualquer compreensão, mesmo a compreensão filológica tem, directa ou indirectamente, de se fundar na compreensão dos textos fundamentais de um autor, e esta, em última instância, baseia-se no *projecto filosófico* mais geral de um intérprete, e no modo como este projecto e o texto mutuamente se iluminam. A compreensão dos textos e do pensamento neles depositado, sem ignorar esses estudos, mas sem se colocar sob o seu emblema, é uma tarefa autónoma e importante. Apenas como auxiliar ocasional assumiremos esta metodologia.[1]

Em concreto, no que diz respeito ao desenvolvimento histórico-conceptual do autor estudado, estaremos envolvidos num leque temporal que se estende principalmente entre a *Fenomenologia do Espírito*, de 1807, e a segunda edição da *Doutrina do Ser*, concluída em 1831. Procuraremos atender, quando necessário, às diferenças nas concepções de Hegel nesse período, sem pretender fazer do sistema, conforme se cristalizou nas sucessivas edições da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, um todo constituído de forma definitiva e fechada. Apesar das diferenças de concepção ao longo desses anos, que podem ser estudadas e determinadas em muitos casos, e que procuraremos sublinhar nalguns aspectos especialmente importantes, as concepções mais importantes do filósofo mantêm-se, para os temas tratados, dentro de uma unidade fundamental, que procuraremos igualmente respeitar e que constitui o nosso objecto primário de estudo.

[1] Neste tipo de análise destaca-se, numa perspectiva claramente filosófica, K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik* (Bonn, 1995), e também, mais filológica e historicamente orientado, O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, (Freiburg / München, 1993). Esta opção prende-se, em grande parte, com a existência de um Arquivo Hegel e de trabalhos conducentes à edição crítica das obras do filósofo, espólio e tarefa específicos de uma situação que não seria possível, ou desejável reproduzir. Nesta orientação, veja-se, mais recentemente, e.g., R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen* (Hamburg, 2001).

(2) Em consequência dos princípios já enunciados, não se poderá dispensar, na nossa investigação, momentos de análise e de comentário textual, o que é especialmente válido tratando-se de um estudo acerca de Hegel, cujos textos, na sua árida disciplina e subtileza, só se abrem a uma longa prática interpretativa, feita de inúmeras tentativas e erros, à qual não se pode jamais substituir o emprego de chavões bem conhecidos, o repisar de ideias feitas, o recurso aos manuais ou a elaboração e colagem de resumos. Na medida em que comentar é 'pensar em comum', e pode significar a reconstrução, guiada pelo texto, da coisa mesma pensada pela filosofia, a análise e comentário textuais serão recursos metodológicos da maior importância no nosso estudo – em muitos casos, um fim em si mesmo da investigação.[2]

A ordenação do nosso estudo segue, nalguma medida, a ordem da própria *Ciência da Lógica*. Tal opção revelou-se inevitável num estudo que pretende surpreender as relações lógico-sistemáticas que se encontram consignadas no *todo* juntamente com o seu *desenvolvimento* – como iremos ainda mostrar. A busca das articulações genéricas do todo sistemático não se arrisca a cair na enunciação de generalidades acerca do pensamento e da obra do autor, porque esse todo possui uma dimensão *intensiva*, um *princípio* e uma *actualidade* permanente, cuja exposição coincide com a *Ciência da Lógica*. Romper a ordem do desenvolvimento da lógica resultaria na truncagem ou num inevitável obscurecimento do nosso objecto de estudo. Porque a dimensão referida não está normalmente explícita no texto, e esteve frequentemente esquecida na literatura, propomos uma releitura e reconstrução do texto hegeliano a partir da presença, *complicata*, da estrutura do todo da realidade em cada momento da lógica.

(3) Hegel detinha um extenso conhecimento da história da filosofia, desde os pré-socráticos até à sua contemporaneidade, e pensou filosoficamente essa história como uma mediação do seu próprio pensamento. O nosso estudo, contudo, não toma como objecto a história da filosofia na obra de Hegel, ou a sua relação com algum outro autor, anterior ou posterior a ele. O mote de Gadamer, de que temos ainda de aprender a soletrar Hegel, bem como a existência, segundo Hegel, de um desenvolvimento do pensar que não é somente histórico, mas lógico e atemporal, fazem remeter, no estudo que se segue, as considerações histórico-filosóficas para segundo plano. O pensar goza de uma autonomia em relação à sua história porque a con-

[2] Nesta opção, mais tradicional e generalizada, refira-se, e.g., os significativos comentários de J. McTaggart e E. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic* (1910, New York, 1964); A. Léonard, *Commentaire Littéral de la Logique de Hegel* (Paris, 1974); ou K. Hartmann, *Hegels Logik* (Berlin / New York, 1999), que representam tal metodologia em estado bastante puro, para além de vários outros exemplos possíveis, onde o comentário se combina com diferentes métodos e preocupações.

têm já em si, conservada, como uma das suas mediações necessárias, embora não única. E esta autonomia exprime-se como um desenvolvimento lógico-dialéctico de categorias que só indirecta e acessoriamente depende, no seu princípio motor, da recepção de conteúdos especificamente históricos.[3]

(4) Porque não dispomos, no nosso momento histórico, dos meios teóricos para a elaboração de um sistema da filosofia, um pensamento que, pelo menos sob o modo imediato – embora racionalmente justificável – da crença, aceita a universalidade do pensar, a possibilidade da fundamentação última e a elaboração de uma ontologia geral, tem de se virar para a interpretação de momentos passados da história da filosofia. Mas esta viragem não significa que os recursos actuais do pensar se resumam ao repisar das filosofias passadas. A síntese de interesse histórico, as comparações com outros autores, o comentário filologicamente esclarecido possuem também a sua fonte última de justificação e significado na autonomia do pensar, que se resguarda e reafirma de cada vez que visa o seu objecto. Sem ser o único, o nosso método privilegiado será, por conseguinte, o de uma *reconstrução argumentativa* do pensamento hegeliano, onde o pensar actual – o próprio eu do intérprete – se encontra com o seu si-mesmo – as questões e respostas que historicamente o constituíram, e que compõem agora uma tessitura que podemos sistematizar como um conteúdo do conceito já sedimentado.[4] Mas as metodologias do trabalho são afinal secundárias perante o próprio *método* do pensar – que é, segundo Hegel, a *ideia absoluta* a realizar a sua autonomia no seu encontro com o seu outro.

As citações de Hegel serão feitas sempre que possível segundo as datas das edições originais, ou letras iniciais, seguidas da paginação das edições de trabalho publicadas pela Felix Meiner Verlag, a partir da edição crítica:

[3] Tal procedimento, por poder abranger temas e períodos muitíssimo variados, fornece resultados igualmente diversificados, podendo encontrar-se tanto em biografias, como em K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844, Darmstadt, 1998), ou em estudos comparativos e de desenvolvimento, como R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, (Tübingen, 1921, 1977), sendo especialmente produtivo na abordagem de questões particulares como, e.g., em W. Neuser, *Natur und Begriff. Studien zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel* (Stuttgart / Weimar, 1995); R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other* (Albany, 1992); ou A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionels de l'ontologie* (Paris, 1987).

[4] Paradigmáticos nesta linha são alguns dos estudos de D. Henrich: *Hegel in Kontext* (Frankfurt a. M., 1981); "Formen der Negation in Hegels Logik" (in Horstmann (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., 1978, pp. 213-229); "Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung" (in Henrich (ed.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, 1978, pp. 203-324), embora outros comentários representem uma reconstrução, com diversas orientações e preocupações, como G. Wölfle, *Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik". Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition* (Stuttgart, 1994); ou Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik* (Berlin / New York, 1990).

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Gesammelte Werke*, In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, ed. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, cuja publicação ainda decorre (=GW). Na indisponibilidade destes textos, servir-nos-emos da edição: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Werke* [1970]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva MOLDENHAUER & Karl MICHEL, 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992 (=W). As outras edições utilizadas serão indicadas nas notas bem como na Bibliografia final.[5]

1.2. Sobre a crítica de Hegel a Fichte e a ideia do sistema

Toda a filosofia digna desse nome radica, directa ou indirectamente, em algumas questões fundamentais. A primeira delas, como mostrou Heidegger, questiona o porquê de haver o ser e não coisa nenhuma.[6] Sem esta questão primeira a guiar, de modo mais ou menos explícito, a investigação, não há verdadeira filosofia, mas um alinhavar, segundo uma ordem exterior, de factos ou representações oriundas de outras ciências ou saberes. Esta questão recebe na modernidade um princípio de resposta na concepção de Espinosa da substância como *causa sui*, e uma resposta explícita e desenvolvida ao nível do pensamento, no mote de Fichte: "o eu põe-se simplesmente a si mesmo",[7] onde o "eu" está pelo primeiro princípio da razão pura. Esta resposta dirige também a investigação de Hegel, que a vai determinar melhor e encontrar as suas consequências últimas nas noções de ideia, espírito e sistema.

A questão pelo porquê do ser, e não do nada, não é, porém, uma questão simples, mas está indissoluvelmente ligada, e possui repercussões necessárias noutros problemas. Qualquer resposta que se proponha só receberá o seu sentido verdadeiro a partir das consequências e resultados que permitir alcançar. E foi a propósito destas consequências e desenvolvimentos da questão que Hegel procurou exibir as carências e lacunas do pensamento de Fichte, considerando que este foi incapaz de ligar a resposta que elaborou para essa primeira questão aos desenvolvimentos adequados. Fichte encontrou problemas insolúveis na ligação do seu princípio, e começo, à realidade e ao conteúdo em que o ser se determina e manifesta.

[5] As principais siglas serão, por conseguinte: 1807 (= *Phänomenologie des Geistes*); 1812 (= *Wissenschaft de Logik. Das Sein*); 1813 (= *Wissenschaft de Logik. Die Lehre vom Wesen*); 1816 (= *Wissenschaft de Logik. Lehre vom Begriff*); 1817 (= *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [1ª edição]); 1820 (=*Grundlinien der Philosophie des Rechts*); 1827 (= *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [2ª edição]); 1830 (= *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [3ª edição]); 1832 (= *Wissenschaft de Logik. Die Lehre vom Sein* [2ª edição]); Prop. (= *Texte zur philosophischen Propädeutik*); G. Ph. (= *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*); Vorl. (= *Vorlesungen*); JSE (= *Jenaer Systementwürfe*); Z (= Zusatz); A (= Anmerkung).

[6] V. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (GA, 10, Frankfurt a. M., 1997), 40. Concluindo a Introdução ao seu curso de História da Filosofia de 1827/28, Hegel confirma a importância primordial do conceito de ser para a condução de toda a investigação que se possa incluir no conceito de filosofia. A propósito do período da História da Filosofia desde o seu começo nos gregos, onde pela primeira vez a liberdade e o pensamento se apreenderam como a substância do espírito, até à sua própria época, comenta Hegel: "Dreiundzwanzig Jahrhunderte hat man gebraucht, um zu diesem Bewußtsein über sich zu kommen – den Begriff 'Sein' zu erfassen!" (G. Ph. 312). Disto se trata na filosofia e em toda a sua história. V. tb. o ponto 2.8.4. mais abaixo.

[7] "[D]as Ich setzt sich schlechthin" (Fichte, GA, I/2, 259).

Hegel reconhece que a questão filosófica de fundo só pode ser resolvida por um conceito que seja dotado de um ser e realidade que ele se confere a si próprio e, por outro lado, que esta realidade auto-conferida tem de poder aparecer e manifestar-se, i.e., de se dar também como conhecimento ou saber. Hegel vai denominá-la não mais como "eu", designação que lhe parece insuficiente e incorrecta, na medida em que aponta para um subjectivismo unilateral. Vai substituir essa denominação fichteana pelo termo "espírito", que considera mais apropriado para exprimir o conceito de uma realidade cujo ser é manifestar-se, conhecer-se a si e ao seu outro e pôr-se a si mesmo como livre em si e para si mesmo. Só o princípio do pensamento e do espírito é, na sua essência, auto-produção e auto-posição. "A ocupação [do pensamento] consigo é produzir-se, encontrar-se, e isso acontece somente na medida em que ele se produz. O próprio pensamento só é efectivo na medida em que se produz a si mesmo pela sua actividade. Ele não é imediatamente, mas apenas como produzido por si mesmo,"[8] repete Hegel. Esta noção de auto-produção, cujo sujeito é o pensamento, a razão ou o espírito constitui uma tese absoluta, que tem de *confirmar* e *verificar* a sua validade pela constituição de um pensamento nela fundado de modo sistemático.

A primeira resposta constitui apenas um começo e uma intuição fundadora, que permanece vazia se não se souber explicar de que modo o conteúdo real, nas suas inúmeras figuras, nela se pode fundar. Esta confirmação vai constituir um desenvolvimento conceptual sistemático. O ser, como princípio de existência e de realidade para todos os "sendos", ou entes, deve manter-se, como tal, em todas as formas que assume. Por isso, a ligação do ser à sua determinação nos diferentes sendos, e *como* eles, é entendida por Hegel como um *desenvolvimento*, um "ir além imanente"[9] onde o ser se conserva na diversidade de formas em que se dá.

[8] "Seine Beschäftigung mit sich ist, sich hervorzubringen, sich zu finden, und das geschieht nur, indem er sich hervorbringt. Der Gedanke ist selbst nur wirklich, indem er sich durch seine Tätigkeit selbst produziert; er ist nicht unmittelbar, sondern nur als durch sich selbst hervorgebracht" (G. Ph 205). Sobre a substituição do termo "eu" pelo "espírito", explica Hegel: "Wenn wir aber sagen: Geist, statt Ich, so haben wir von vornherein nicht die Vorstellung eines Abstrakten, sondern daß er ein lebendiger Organismus ist" (ib. 322). Cf. tb. Vorl. 8, 164

[9] "*[I]mmanente* Hinausgehen" (1830, § 81 A).

A noção hegeliana de "desenvolvimento" permite fazer derivar da resposta dada pela razão e pelo espírito à questão filosófica central, todo um sistema de diferenças e determinações. Esta noção faltou a Fichte e impediu-o de elaborar, de modo fundamentado, um sistema filosófico satisfatório. A noção de desenvolvimento, como se verá, só pode ser entendida a partir do pensamento "especulativo", o único que Hegel considera capaz de apreensão e exposição de teses filosóficas fundamentais. Assim, porque Fichte encontrou um princípio especulativo para a sua filosofia, a sua resposta é devidamente apreciada por Hegel logo no início da sua carreira filosófica, em Iena: "A filosofia de Fichte é um produto genuíno da especulação".[10] Mas as insuficiências devem ser também salientadas. "Eu=Eu é somente a regra, cujo preenchimento infinito é postulado, mas não é construído no sistema".[11] Segundo Hegel, o problema para qualquer idealismo subjectivo será sempre o do conteúdo da realidade que nunca poderá ser reconduzido de modo satisfatório a um princípio que considera puramente subjectivo e formal.

A síntese do eu absoluto fichteano com a sua diferença e posterior determinação é uma ligação exterior, e não determinada a partir do próprio princípio absoluto. O eu absoluto concebido por Fichte é essencialmente abstracto, e opõe-se, de modo exterior e rígido, a qualquer outra determinação da realidade. Qualquer outra determinação, diferente da sua própria, surge-lhe por isso como oposta e irreconciliável. Assim, por exemplo, "no puro saber, o mundo dos sentidos é posto como um *minus*, abstrai-se dele, ele é negado".[12] E, consequentemente, "um pensar vazio está frente a um domínio de empiria sem unidade e de diversidade puramente contingente".[13] Para tentar colmatar este hiato, Fichte perder-se-á no infinito anseio e insatisfação de um absoluto que *deve ser* e deve pôr-se como igual a si próprio no seu outro que encontra perante si, mas que nunca se consegue realizar. O absoluto é, antes, uma infinita carência. O sistema de Fichte não se poderá constituir, efectivamente, como sistema, uma vez que a realidade, o conteúdo, jamais se poderá reconhecer e regressar efectivamente a si no saber e como saber. Uma vez que não há um verdadeiro desenvolvimento, mas uma síntese apenas exterior, não há tão-pouco, como contrapartida, a possibilidade de um retorno do princípio a si próprio e a constituição de um sistema de determinações do ser.

---

[10] "Fichte's Philosophie ist [...] ächtes Produkt der Spekulation" (GW 4, 77).

[11] "Ich=Ich [ist] nur die Regel, deren unendliche Erfüllung postulirt, aber im System nicht konstruirt wird" (ib. 40).

[12] "[I]m reinen Wissen ist die Sinnenwelt als ein *minus* gesetzt, es ist von ihr abstrahirt, sie ist negirt worden" (ib. 392).

[13] "[E]in Reich einheitsloser Empirie und reinzufälliger Mannichfaltigkeit, steht einem leeren Denken gegenüber" (ib. 395).

As dificuldades internas da filosofia de Fichte, atestadas na sua permanente reconstrução pelo autor, confirmam a validade, ao menos parcial, do diagnóstico de Hegel. Não é o objecto deste trabalho aprofundar o exame da validade e rigor históricos deste diagnóstico. Mas poderá observar-se como a resposta de Hegel às grandes questões filosóficas podem ser encontradas a partir da noção de *desenvolvimento sistemático*, cujas bases teóricas irá aprofundar na sua *Doutrina do Conceito*, de 1816.

Para que se possa entender como dotado de um porquê, ou de uma razão, o ser é entendido por Hegel como ideia, pensamento ou, em versões mais concretas, como sujeito e, em especial, espírito. Ele é livre posição e produção de si, e esta determinação é-nos acessível e compreensível a partir da figura auto-referente do sujeito. A substância deve entender-se também como sujeito, e este, como espírito.

À questão acerca do ser estão ligadas outras, que estão igualmente na base da investigação filosófica, e que Hegel procurou desenvolver sistematicamente a partir de princípios claramente enunciados e explicitados. Tais questões são, e.g., quais os princípios pelos quais o ser se determina; que figura resulta desta determinação; em que estruturas principais se cinde e determina mais além esta figura; o que é a manifestação ou o fenómeno; como e porquê ocorre; como se apreende e conhece esse princípio de determinação e a figura que dele resulta; o que é essa apreensão; o que são e como se determinam o sujeito, a intersubjectividade e a realidade natural. Ou, noutra perspectiva, a filosofia deverá questionar o que é o homem, qual o valor e a verdade do seu conhecimento, e como deve ele agir. Para o filósofo, o ser manifesta-se como subjectividade e espírito, e determina-se como desenvolvimento, no sentido de uma unidade ou identidade especulativa que é mantida na sua transformação. O sistema será, na sua forma mais geral, desenvolvimento, a universalidade e a articulação geral que confere significado real a cada um dos seus momentos particulares, e o nosso objecto será, em consequência, definir e especificar os modos em que essa articulação se apresenta.

1.3. A noção de "desenvolvimento"

"A natureza da ideia é desenvolver-se."[14] A ideia é um todo que só se pode pensar como desenvolvimento. Este conceito resulta da síntese entre duas determinações opostas: o devir indefinido que se perde na simples alteração sem retorno, por um lado e, por outro, a identidade e reiteração de si

---

[14] "Die Natur der Idee nun ist es, sich zu entwickeln" (G. Ph. 145).

da essência, ou da substância que persiste sem alteração, i.e., do simples retorno a si e auto-referência que não dá o devido lugar ao ser-outro.

É essencial à definição do que é um sistema, a noção de universal. E, na verdade, o universal, conforme Hegel o concebe, está intimamente ligado à noção de desenvolvimento. O universal é a forma geral do sistema e, neste contexto, é entendido segundo pelo menos cinco significados centrais, que não constituem, no entanto, uma simples equivocidade, mas que estão conceptualmente relacionados entre si. Esta relação constitui, por sua vez, o âmago de uma definição e tematização da própria ideia de sistema.

a) O universal é o pensamento, capaz de auto-determinação, i.e., de se cindir por si próprio e, por conseguinte, de constituir, a partir de si, os particulares. Ele é uma unidade auto-diferenciada e, como se verá, a explicação dos princípios e razões desta capacidade de auto-diferenciação cabe à lógica dialéctica.

b) A universalidade designa a possibilidade inerente aos singulares de se reunirem e estabelecerem modos de comunidade. O universal é como uma classe, mas organizada sempre segundo um princípio sistemático. Os singulares organizam-se constituindo uma totalidade, e o resultado deste processo é também um universal. Este processo é aquele que, por reflexão, confere significado aos singulares e particulares.

c) Mas deverá então dizer-se que o singular, na medida em que está dotado de relações com outro singulares e consigo mesmo, é também universal. A universalidade é um conjunto de relações, essenciais ou contingentes, inseparáveis de um singular. O ser-para-si, a unidade negativa constitutiva do singular, só pode excluir o seu outro realizando uma referência implícita, ainda que negativa, a ele. Esta negação de qualquer relação que constitui o singular, esta pura exclusão do outro em que o singular se afirma, não é na verdade, segundo Hegel, uma *ausência de relação*, o que seria impensável e configuraria uma contradição não-dialéctica. Trata-se, outrossim, de uma *relação negativa*, em que o singular se demarca do seu outro. Mas, como tal, ainda que de modo negativo, o singular estabelece necessariamente relações e é, então, de maneira implícita, e num certo sentido, um universal.

d) O universal é um qualquer sistema de relações, onde cada parte esteja organicamente integrada como membro de uma totalidade mais vasta. Este sentido é aquele que se pode designar como o "universal concreto", ou seja, o todo como existente em função das partes, e as partes como não se podendo pensar fora do todo.

e) O universal designa, por outro lado, o resultado daquilo que Hegel denomina o "Zusammengehen mit sich selbst" ("ir juntamente consigo mesmo"). O universal é o resultado de uma forma específica do devir. Consequentemente, quando ao nível do pensamento uma determinação é refutada, ou quando um ente real se desenvolve, a sua identidade não se perde simplesmente, mas assume uma nova forma. Neste sentido, o universal é o desenvolvimento, no qual a identidade se perde na sua forma original, apenas para se reencontrar sob uma nova figura, melhor determinada e mais concreta.

Neste último sentido, em que o universal mais claramente está ligado ao *desenvolvimento,* o universal é uma expressão da auto-constituição do sistema. Trata-se da figura, de significado decisivo para o pensamento de Hegel, do encontro de si-mesmo no outro, figura que o sujeito pode surpreender, com igual importância conceptual, tanto em relações puramente objectivas, entre diferentes entes, como nas relações que o sujeito estabelece consigo mesmo, com o mundo objectivo no acto de conhecimento, ou com outros sujeitos. E o universal, como desenvolvimento, deverá considerar-se como uma apresentação dinâmica e sucessiva do processo de universalização em que os diferentes momentos recebem o seu significado.

O universal tem, por isso, uma dimensão de classe e organização sistémica de diferenças, numa figura holística em que cada singular está referido a todos os outros, mas, com o mesmo direito, deve ser pensado sob a forma do desenvolvimento, dinamicamente. A totalidade sistemática que iremos estudar é "como um todo a progredir organicamente".[15] Se o universal não for pensado de modo abstracto e redutor, o sistema possui forçosamente uma dimensão de distensão e progressão que não se pode confundir com uma totalidade estática.

Como se referiu, a questão metafísica pelo ser remete para um princípio de auto-posição, ou auto-constituição. O sujeito desta auto-posição e constituição é para nós acessível somente como espírito, ou razão em processo de auto-reconhecimento. A razão, conforme a concebe Hegel, é aquela que assume plenamente em si a universalidade, segundo todos os sentidos apresentados. E o espírito, que é a forma real e concreta que essa universalidade da razão assume, terá de ser entendido segundo três determinações essenciais.

Por um lado, e como ponto preliminar, (a) o modo de realidade do espírito é diverso e mais complexo do que o dos entes naturais. O espírito reconhece-se a si mesmo, ao seu outro e a si no seu outro. Ele tem de ser

[15] "[...] als ein organisch fortschreitendes Ganzes" (ib. 4).

entendido como situado num plano diverso dos particulares e singulares que apreende ou organiza numa totalidade concreta. E está, nestes termos, ligado sempre ao que Hegel denomina movimento de *reflexão*. É unicamente por uma diferenciação fundamental do ser em níveis reflexivos distintos que se pode estruturar uma totalidade universal que "transita consigo mesma" ao seu outro, o que quer dizer que preserva a sua identidade fundamental na sua alteração. A sua determinação é, por conseguinte, em primeiro lugar, desenvolvimento, em segundo lugar, ligação indissociável entre universal, particular e singular e, em terceiro, o estabelecimento de níveis reflexivos diversos.

Os momentos do sistema, as esferas mais vastas em que ele se divide podem ser entendidos como níveis diversos da reflexão de si mesmo no ser-outro. Na lógica, o ser-outro é inerente à ideia e entendido como *posto* e produzido por ela. Na filosofia da natureza, o ser-outro é posto como o puramente *exterior* e inteiramente liberto frente à identidade auto-referente do sujeito. Na filosofia do espírito o ser-outro e a sua exterioridade são reconhecidos como constitutivos da liberdade própria do sujeito e da sua auto-referência. Estes três momentos obedecem à lógica da reflexão exposta no começo da *Doutrina da Essência*, que se divide em reflexão *positiva*, reflexão *exterior* e reflexão *determinante*. A lógica da reflexão pode, nos seus três momentos, explicar a forma geral do sistema, mas não é, como se verá, uma explicação única ou sequer privilegiada.

(b) O espírito, enquanto realidade reflexiva, é também uma reunião sistemática de diferenças. O espírito é o eminentemente concreto, porquanto é a realidade como universal, e como um complexo reflexivo de relações. Com o espírito, a realidade alcança o plano da auto-posição e auto-constituição, e ele constitui, por isso, a síntese da exterioridade natural e objectiva com a subjectividade do puro pensar lógico, a universalidade que se apreende a si mesma como realidade. O espírito é o princípio da reconciliação da consciência vazia com o seu conteúdo objectivo que ocorre na história do pensamento a partir do final da Antiguidade e no emergir do Cristianismo, onde o absoluto se revela na história.[16]

(c) Contudo, justamente por ser a universalidade lógica que se apreende como realidade natural, o espírito é também singularidade. Em termos gerais, a natureza é a negação da interioridade subjectiva, e o espírito a negação da natureza efectivada a partir dela mesma. Assim, estruturalmente, o espírito é negação da negação, o que delineia já a figura da singularidade, unidade negativa que retorna a si infinitamente na negação do ser-outro, i.e., na negação da negação.

[16] Cf. Vorl. 8, 164; Vorl. 9, 4.

Mas esta condição de singularidade, derivada da sua estrutura de dupla negação, pode ser confirmada no modo do devir em que o espírito, assim como toda a realidade, se encontra lançado. No movimento típico do espírito, cada momento é *único*, o que só pode acontecer como um singular inserido num universal. O devir típico do espírito é a história, onde cada momento é único e não se repete – ao contrário do devir natural, que parece recair sempre no mesmo ponto de onde partiu, posto que Hegel não conhece ainda uma natureza que evolui e possui história. E, por outro lado, deverá observar-se que a história só pode ser concebida como um desenvolvimento cumulativo e integrador de um passado que não é simplesmente abandonado. Para que haja história deve haver uma *actividade* que se exerce sobre "um material disponível [...] ao qual ela está dirigida, que ela não se limita a aumentar e alargar acrescentando material, mas que essencialmente *elabora* e *transforma*".[17] O espírito transforma não só a realidade que encontra, como aquela com que interage e que constitui a sua base. O devir tem de poder ser apreendido como "*o nosso devir*", [18] o que acontece, para o caso do puro pensamento lógico, que agora mais nos interessa, na história da filosofia, cuja Introdução, por isso, visa caracterizar o conceito da filosofia em relação com o seu simples vir a ser em geral e, em particular, com o seu devir real.[19] A referida apreensão só pode acontecer sob a condição de haver um espírito que nesse devir se configura e forma. O espírito, para Hegel, pode recair em momentos anteriores ou conhecer períodos de estagnação, mas o sentido do seu movimento é o de realizações que não mais se perdem, o que resulta num progresso em direcção ao seu próprio conhecimento de si mesmo e reconhecimento como aquilo que é. O espírito é singular na medida em que não é nem a simples repetição fastidiosa do mesmo – o que segundo Hegel aconteceria na circularidade da natureza –, nem um movimento indefinido, uma "alteração infinita"[20] que se dá de forma não-reflectida e não-sistémica e, por ausência de *telos*, se perde no indefinido, numa linearidade sem fim nem retorno. Na natureza não há verdadeira singularidade pelos mesmos motivos que nela não há também história: falta o desenvolvimento que permite o reconhecimento do mesmo no seu outro. O espírito singulariza-se unicamente com base nesta reflexão, que é intersubjectiva e, no mesmo passo, subjectiva e objectiva.

[17] "[...] einen vorhandenen Stoff [...] auf welchen sie gerichtet ist und den sie nicht etwa bloß vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitet, sondern wesentlich *bearbeitet* und *umbildet*" (G. Ph. 8).

[18] "[...] *unser Werden*" (ib. 9).

[19] V. ib. 3, 4-5, 9-10. Em virtude de aí se exporem alguns pontos fundamentais para a relação do conceito da filosofia com o seu devir, iremos conceder, neste passo, algum privilégio à Introdução à História da Filosofia.

[20] "[...] unendlichen Veränderung" (ib. 7).

E o espírito reúne então as diferenças, no plano reflexivo, por intermédio de um desenvolvimento. Assim, a identidade das diferenças que o sistema hegeliano propõe não é de modo nenhum uma organização exterior ou abstracta de diferentes entidades ou significados, ou a sua organização em géneros e classes abstractas, mas processo de *diferenciação*. A unidade do sistema não é a unidade que reencaminha ao mesmo pela elisão e destruição da diferença, mas é sinónimo simplesmente de *diferenciação*.

O universal, no seu desenvolvimento, é então universal *concreto*. Hegel traduz o termo "concreto" ("konkret") pelo alemão "Zusammengewachsen", ou seja, o que "cresceu em conjunto".[21] E, neste sentido, o concreto é sempre o resultado que acompanha um processo vivo de desenvolvimento. O concreto é relação de unidade numa diferença e, essencialmente, *encontro*. O sistema da filosofia é então "concreto" unicamente na medida em que inclui o todo como encontro das partes no seu desenvolvimento. A concretude passa necessariamente pelo despedir-se de uma subjectividade formal e vazia em direcção ao deixar-ser livremente da diferença, numa liberdade que, como se verá, será reencontrada na definição da principal articulação do sistema, ou seja, na transição da lógica em direcção ao real natural. O puro pensamento lógico só se pode completar e ser verdadeiro na medida em que "deixa partir" livremente a natureza. Assim, diz Hegel, "somente o concreto é o efectivo, o verdadeiro, aquele que suporta as diferenças",[22] e tal é a determinação fundamental do espírito. "Temos de nos representar o espírito como livre, ou seja, de tal modo que ele está em si mesmo, percebe-se a si mesmo, estende-se ao seu outro e nele se encontra."[23]

O conceito desenvolve-se porque é a forma do ser como auto-determinação, auto-diferenciação, posição da alteridade, ou alteração e retorno a si. Ele retorna a si no seu outro. Ao reconhecer esta sua capacidade, denomina-se ideia, e ao realizá-la efectivamente, é espírito. Procuraremos fundamentar, ao longo deste trabalho, que o sistema é, desde a sua determinação lógico-racional mais elementar, este encontro entre diversos, elaborado a diferentes níveis reflexivos. Todo o sistema será este processo de reconhecimento de si no seu outro, e vai, consequentemente dividir-se e articular-se segundo essa mesma forma.

[21] Ib. 238.

[22] "Nur das Konkrete ist das Wirkliche, das Wahre, das die Unterschiede Tragende" (ib. 152).

[23] "Den Geist haben wir uns vorszustellen als frei, d.h. so, daß er bei sich selbst ist, sich selbst vernimmt, über das Andere übergreift und sich selbst darin findet [...]" (ib. 248).

1.4. A divisão e articulação do sistema

O sistema proposto por Hegel segue um duplo modelo para a ordenação das suas partes: por um lado, um modelo linear, de trânsito entre partes sucessivas; mas, por outro, também o modelo circular do retorno a si. A síntese destes dois modelos será realizada numa circularidade mais vasta, que possa ligar o retorno a si do movimento circular à passagem ao seu outro própria do movimento linear.

O primeiro livro da *Ciência da Lógica*, a Doutrina do Ser, expõe a alteração como um devir linear que ultrapassa sempre qualquer limite proposto. Este é o movimento induzido por um absoluto apenas formal ou subjectivo, que se traduz por uma infinita carência e "dever-ser" jamais realizado, que Hegel criticou em Kant e Fichte. O segundo livro da *Ciência da Lógica*, a Doutrina da Essência, expõe por sua vez a noção do retorno infinito a si, em que a verdadeira alteridade é negada, numa forma dialéctica de essencialismo, substancialismo e necessitarismo. O terceiro livro da obra, a Doutrina do Conceito expõe, por fim, um modelo que podemos considerar como simultaneamente linear e circular, onde o encontro com o outro é a perda da identidade original enquanto reencontrada na diferença. A lógica do conceito configura o círculo do sistema num modo alargado do círculo, que é principalmente silogismo, reunião de diferenças e reconciliação, e que não se poderá confundir com o círculo reflexivo da autoconsciência, que se limita a centrar-se sobre si mesmo, ou da essência, que remete a si mesma todo o seu outro. Estes três modelos sucessivos de relação entre diferentes momentos do sistema pode ser reproduzido como tematizando também a relação entre a lógica e a realidade. Assim, em termos mais gerais, a lógica do conceito reúne a diferença e a reunião entre o momento ideal, representado pela lógica, e o momento real, representado pela natureza e pelo espírito. No sistema como um todo, a alteridade radical e perda da identidade de si do conceito e da ideia absoluta, que configura um modelo linear do pensamento, é reintegrada por via da natureza, onde a perda da ideia começa por acontecer e a mesma enceta também o seu regresso a si.[24]

[24] Cf. Vorl. 8, 78: "Zweck, freie Tätigkeit kann als ein Kreis, eine in sich zurückkehrende Tätigkeit dargestellt werden. Die äußere Notwendigkeit ist wie eine Linie [...]. Der Zweck, der Kreis eignet sich dieses an und führt es in sich zurück, verändert die Notwendigkeit, assimiliert sie sich und erhält sich so als einen in sich zurückkehrenden Kreis. Diese beiden Prinzipien in eins zu denken ist die Hauptsache und die Schwierigkeit. Dies ist der Hauptbegriff des Natürlichen." Esta observação limita a validade do círculo como imagem da verdadeira infinidade, apresentada em 1812, 149-150. "Comme toute image, le cercle se révèle insuffisant à exprimer intégralement la pensée spéculative" (D'Hondt, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, 1987, 303). Tb. e.g., Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik*, (Frankfurt a. M., 1994^2, 296-297).

A linearidade, embora criticada como um modelo adequado para o pensar, por poder configurar o denominado "mau infinito", não é inteiramente abandonada por Hegel, mas antes integrada e "assimilada" pelo movimento circular. A linearidade está presente no momento sintético do método. O desenvolvimento linear será reencontrado sob a figura do ser-*outro* para o qual o sujeito transita. O *outro*, a *alteridade* e *alteração* requeridos para que o desenvolvimento não seja mera repetição do mesmo recebem dois sentidos:

a) Por um lado, trata-se de definições da lógica do ser, que encaminham o pensar em direcção à má infinidade, ao puro devir sem reflexão ou especulação.[25] O limite é a barreira a ser reiteradamente superada, até ao infinito, num movimento de repetição indefinida. Dialecticamente, a pura alteração coincide com a repetição indefinida do mesmo movimento, imposto pela incapacidade de reunir os diferentes numa unidade mais vasta. Esta é a má infinidade, onde o outro é somente a repetição do mesmo, e se anula qualquer verdadeira diferença. A alteração é anulada na repetição do mesmo, repetição que Hegel interpreta como diferença numérica simples. A alteridade, e a alteração, como categorias, perdem-se na má infinidade, tendo então a diferença de encontrar formas mais complexas para a sua expressão.
b) Por outro lado, porém, a alteridade é um momento constante e necessário do método, na medida em que este constitui um conhecimento de tipo sintético. A síntese, para Kant, era a condição de possibilidade da experiência, i.e., a reunião de momentos heterogéneos numa unidade objectiva. Esta unidade definia a validade objectiva da representação, e determinava, por conseguinte, a forma geral dos fenómenos dotados de uma tal validade. Um conteúdo material, que não está contido no conceito original, é sintetizado com o conceito, a fim de se gerar o juízo sintético e, com ele, a experiência.

Quando Hegel define o seu método como analítico, mas simultaneamente sintético,[26] está a fazer referência a esta heterogeneidade, a este ser-outro do conceito que tem necessariamente de intervir para que o desenvolvimento seja objectivo, concreto, e defina uma realidade também ela concreta e objectiva. Na *Fenomenologia do Espírito*, a novidade do ser-outro que o desenvolvimento dialéctico faz intervir é a referida dimensão "experiencial" da dialéctica. Isto significa que no trânsito ao outro, e encontro nele de si mesma, a consciência faz a sua experiência: "este movimento *dialéctico* que a consciência faz em si mesma, tanto no seu saber quanto no seu objecto, *na medida em que o novo* objecto *verdadeiro* dele *surge*, é propriamente aquilo que se chama *experiência*."[27] A dialéctica é experiência e conhecimento objectivo porque a sua função é a ligação especulativa do idêntico com o diferente e a alteridade.

[25] Cf. 1812, 16.
[26] 1816, 291.

O desenvolvimento que atravessa todo o sistema é, neste sentido, síntese da remissão circular a si com a perda linear de si no seu outro, ou do devir imediato. O ser-outro é pura diferença, que só pode ser reintegrada nas estruturas de identidade de um sistema que se queira concreto, na medida em que for diferença real e efectiva. É preciso levar o ser-outro "a sério", como diz Hegel no Prefácio à *Fenomenologia*.[28] O retorno a si circular exigido pelo sistema pressupõe uma perda "linear" de si no outro. E a reunião destes momentos é o concreto, a realidade, o verdadeiro ser segundo Hegel.

Neste ponto, poderemos compreender como o sistema é determinado por três aspectos da maior importância: o desenvolvimento; a universalidade; e a reflexão. O desenvolvimento está ligado, como se observou, ao universal concreto. E, por sua vez, a universalidade requer um princípio de reflexão, de diferenciação de planos onde os momentos do sistema se manifestam. A reflexão, por sua vez, exprime também a ideia do círculo, do retorno a si, que é a determinação e a figura da totalidade. O princípio reflexivo faz com que a génese e o desenvolvimento do sistema aconteçam em diferentes níveis de manifestação. Muito resumidamente, Hegel refere dois modos da génese: "o desenvolvimento da ideia tem duas figuras: por um lado, o sistema filosófico, por outro, a história da filosofia".[29] Os diferentes níveis do desenvolvimento do sistema ocorrem em paralelo, constituindo o todo um "círculo de círculos", na conhecida imagem hegeliana.[30]

Na verdade, a génese das diferenças e do sistema da ideia absoluta deve ser considerada, numa perspectiva mais geral, como ocorrendo nos planos ideal, natural e espiritual. A génese ideal, exposta pela *Ciência da Lógica*, mantém a diferença dentro de um quadro de identidade fundamental consigo mesmo do pensamento em auto-determinação. A génese natural, a base para toda a génese *real*, é constituída pela auto-aplicação da negatividade do pen-

[27] "Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstand ausübt, *in sofern ihm der neue wahre* Gegenstand daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird" (1807, 66).
[28] Ib. 15. A bibliografia sobre a *Fenomenologia* é hoje inabarcável. Para um comentário recente, com extensas referências bibliográficas, v. Siep, *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes". Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift" und zur „Phänomenologie des Geistes"* (Frankfurt a. M., 2000), esp. 62-83. V. tb. referências bibliográficas na edição supracitada (1807, LXXI-XC), e a colectânea de textos clássicos de Fulda & Henrich (eds.), *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'* (Frankfurt a. M., 1973).
[29] "Die Entwicklung der Idee [hat] zwei Gestalten; einmal philosophisches System und sodann Geschichte der Philosophie" (G.Ph., 25).
[30] 1816, 304.

samento a si próprio, com o resultado da sua posição do seu outro. Na natureza, a ideia está perdida no seu outro, e o seu desenvolvimento é fruto do acaso e da necessidade, nunca da actividade livre. "A natureza não exibe, por isso, no seu ser, nenhuma liberdade, mas *necessidade* e *contingência*."[31] No espírito, por sua vez, existe uma génese e desenvolvimento reais, posto que sintetiza a linearidade indefinida e a má circularidade da natureza, com a figura infinita, reflexiva e auto-referente da subjectividade lógica.

No trabalho que se segue, privilegiamos a perspectiva de uma génese estrutural, aquela que é seguida por Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*.[32] Mas deverá observar-se que a par da sua estrutura genética assim apresentada, o espírito gera-se também no tempo, como história universal e como história do espírito absoluto, onde pontifica a história da filosofia. Na história, o universal mantém-se sempre idêntico a si, embora nada se repita. Este é o espaço da singularidade situada dentro de um universal em desenvolvimento. O desenvolvimento possui uma forma real no tempo, que pode ser o tempo abstracto da mecânica finita, o tempo circular da mecânica infinita e da orgânica, ou o tempo histórico, onde o espírito se concretiza e reconhece na sua singularidade plena.

O tempo pode começar por ser considerado como a forma mais exterior da génese e do desenvolvimento, onde os momentos ou diferentes determinações ganharam a máxima autonomia, e nada os liga entre si a não ser uma simples ordem de coexistência negativa e indiferente. Como tal, é o tempo abstracto da mecânica finita. Ele pode ser pensado também como o tempo circular de todos os fenómenos cíclicos da natureza, a partir da mecânica infinita, onde não há, no entanto, lugar para uma verdadeira singularidade e desenvolvimento, mas o retorno ao mesmo e infinita repetição. Ora, fora deste contexto natural e abstracto, também o tempo, esclarece Hegel, tem de ser pensado organicamente. "O tempo não é uma sequência vazia, mas algo de concreto."[33] Isto é, o tempo é o sistema organizado da sucessão. A distinção temporal é a condição real da diferenciação, a pura negatividade

[31] "Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern *Notwendigkeit* und *Zuffälligkeit*" (1830, § 248).

[32] Para um comentário colectivo recente à *Enciclopédia*, por especialistas reconhecidos, consulte-se Drüe, Gethmann-Siefert, Hakenesch, Jaeschke, Neuser & Schnädelbach, *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß* (Frankfurt a. M., 2000). Para a origem da *Enciclopédia*, ib. 16-20, e esp. Fulda, "Hegels Heidelberger Encyklopädie", in *Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386--1986* (vol. II, Berlin, 1985, 298-320), esp. 299, 307-311. Sobre a sua evolução posterior, v. de Vos, "Hegel Enzyklopädie 1827 und 1830. Die Offenheit des Systems?" (in *Hegel-Studien*, 31 (1996), 99-112), defendendo uma concepção finalmente aberta do sistema, em 1830, com o silogismo final da ideia filosófica (ib. 112)

[33] "Die Zeit ist nicht eine leere Folge, sondern ein Konkretes" (G. Ph. 32).

auto-referida, e a destruição da identidade simples do conceito consigo mesmo, em favor de uma identidade mediada pela alteridade. Mas esta destruição da identidade é necessária, a fim de que a realidade se dê como fruto da síntese e da complexificação crescente do conceito, e para que este assuma uma identidade mediada pela diferença. O tempo segue o modelo do desenvolvimento conceptual, de transição ao seu outro e retorno a si, ou "transitar consigo mesmo" para o seu outro. Ele é a passagem real e concreta, cuja estrutura ideal o conceito explicita. Esta estrutura lógica ideal, fora do tempo, fornece, por ser também originariamente genética, um modelo para o tempo, e assim, a eternidade só pode ser o modelo do tempo, e este a sua imagem, se a primeira for entendida como o desenvolvimento principial do conceito lógico, ou seja, se a essência eterna não for entendida como objecto imóvel, exterior e sem vida. "É preciso ultrapassar então o mal-entendido que é fazer da essência um objecto exterior [e] sem vida."[34] A eternidade das essências lógicas reside no princípio e na forma do movimento, e não na imutabilidade. O tempo, na sua figura concreta, manifesta-se como história, como formação, cultura e como todos os processos espirituais de manifestação de si a si próprio. Ele não é, todavia, a simples negação que destrói infinitamente as figuras que gera, mas o movimento de retorno concreto a si da ideia, de formação da consciência, do homem e da sociedade na natureza. No tempo histórico trata-se de um progresso da liberdade e de uma complexificação da realidade. E o desenvolvimento pode cindir-se, por conseguinte, num plano lógico e num plano real, ou seja, num sistema lógico, natural e espiritual. Conforme se enunciou, iremos abordar, no trabalho que se segue, a perspectiva genético-estrutural, i.e., aquela que fornece o princípio primeiro do desenvolvimento, das articulações e da reflexão do sistema, bem como aspectos fundamentais da natureza e da formação da consciência a partir da sua base natural. Não abordaremos, por isso, o pensamento e a liberdade como formação histórica ou fenomenológica. Acreditamos que também as bases para estas modalidades do desenvolvimento ficarão dadas pela análise da *Ciência da Lógica* e das restantes disciplinas da *Enciclopédia*, a filosofia da natureza e os fundamentos da filosofia do espírito.

1.5. O princípio genético do sistema

O sistema é, consequentemente, um universal concreto que se constitui num desenvolvimento onde a identidade está sempre dependente da reflexão no outro. Este processo de reflexão do idêntico no diferente confere ao

[34] "Also diesen Mißverstand, das Wesen zu einen totem äußerlichen Objekt zu machen – dies mub man überwinden" (ib. 177).

todo uma articulação de base triádica, em que ao puro pensamento lógico se sucede o ser-outro da natureza e o retorno a si do espírito.

Mas este desenvolvimento só pode ser considerado como *sistemático* na medida em que possa ser encontrado um princípio imanente, i.e., que não seja tomado do exterior ou pressuposto a partir de nenhuma outra ciência. O princípio tem de ser imanente ao próprio ser e ao começo do sistema. Veremos ainda que Hegel procura traduzir discursivamente o princípio do desenvolvimento dialéctico e especulativo, que espontaneamente produz e articula a diferença, como a *negatividade*. Este é o único princípio capaz de reunir os diferentes, ainda que na diferença máxima produzida pela ideia. A negatividade é o princípio inevitável e auto-fundamentado da auto-diferenciação. Não só é pressuposto necessariamente em qualquer diferença ou particularização que se possa admitir, como também é gerado de modo espontâneo e necessário, mesmo a partir da máxima universalidade, simplicidade e absoluta indistinção possíveis, conforme Hegel demonstra na conhecida transição inicial da categoria mais indistinta e abstracta do *ser*, para a categoria do *nada*. A negatividade confirma-se como princípio que está presente mesmo na tentativa da sua negação. O ser indeterminado, que nega e anula qualquer negação – ou diferenciação – é, na verdade, idêntico ao nada, i.e., à pura negação – o que Hegel mostra logo no começo da sua lógica. Apesar das dificuldades próprias desta transição, que serão abordadas mais abaixo, a negatividade parece confirmar-se como princípio mesmo lá onde se presume que está anulada, na pura positividade do ser imediato.

E Hegel observa, por outro lado, que assim como o positivo contém em si o negativo, também este remete para aquele, o qual se vai desenvolver e reflectir por via do negativo. A negação é, por isso, a alma dialéctica da actividade do pensar que se cinde e retorna a si. O sistema é uma totalidade que se reflecte em si mesma na medida em que nada é pressuposto, e também porque é mantida uma unidade ou uniformidade fundamental do horizonte de questionamento. Isto significa que mesmo na diferença mais radical que se possa supor entre dois entes, existe uma negatividade que os liga. O sistema é, por conseguinte, este horizonte inevitável da negatividade que, por reflexão, se torna positiva.

Deverá observar-se, na determinação do sentido do princípio operativo do sistema, que uma condição da sua racionalidade é que o desenvolvimento do real no espaço e no tempo, e do pensar no puro espaço lógico de determinação, ocorram de modo absolutamente imanente e autónomo. É a simples noção de princípio que exige a sua imanência e autonomia.

Hegel considera que a filosofia só se pode considerar ciência como sistema.[35] A cientificidade é garantida pela *necessidade* do desenvolvimento

[35] Cf. 1807, 6.

proposto. Só a necessidade garante a sistematicidade e a concretude das transições e determinações a expor. Mas o sentido da necessidade deve ser esclarecido em duas acepções fundamentais.

(1) Por um lado, é cega, ou exterior, a necessidade da substancialidade absoluta, da determinação integral do sujeito pelo seu outro. Esta necessidade é regida pela cisão irreconciliada das diferenças, e pode revestir-se ainda de três aspectos: (a) a da substância absoluta; (b) a dos impulsos da subjectividade finita; ou (c) a necessidade da legislação puramente formal da razão. (a) Num caso, a substância absoluta age de maneira cega e impositiva sobre os entes finitos por ela abrangidos, que se constituem como acidentes dessa substância essencial e absoluta. Esta necessidade é a determinação de um mundo objectivo que a consciência, na sua certeza de si e da sua liberdade, não reconhece como seu. A consciência finita submersa nessa necessidade cega conhece o mundo objectivo como fundamentalmente estranho e irreconciliado. (b) A necessidade dos impulsos do sujeito finito, conduzem a subjectividade a agir a partir de um princípio exterior, que assume a forma de uma tirania do desejo e dos impulsos. A consciência finita não se poderá reconciliar com o mundo objectivo, que se torna um meio sempre insuficiente para a satisfação da certeza de si da consciência. Esta é a tirania da má infinidade, da carência sempre renascida. (c) No terceiro caso, aparentemente oposto ao anterior, mas apoiado, na verdade, sobre uma mesma concepção geral, a necessidade é uma legislação formal e exterior. Ela assume a forma de um princípio geral e abstracto que se propõe à identificação e redução de uma realidade que dele diverge absolutamente, encetando-se consequentemente um processo de determinação infinita e, afinal, de violência exercida sobre o ser-outro. Mas devemos considerar que o modelo de necessidade que o sistema segue é um outro.

(2) O outro modelo da necessidade é aquele que permite a reconciliação das dualidades implicadas pela necessidade de tipo substancial e cego. Este modelo é o da autonomia, como desenvolvimento autónomo. A necessidade é então o *desenvolvimento imanente* e orgânico das determinações, ou do universal que se particulariza e retorna a si no singular. Para Hegel, a cientificidade da filosofia, e a sua sistematicidade resultam da operação imanente de reconciliação da identidade com a alteridade que está implicada neste modelo da necessidade. A necessidade é entendida como a imanência do fim numa actividade, o que a diferencia de qualquer movimento indeterminado, cujo telos é exterior, ou inexistente.

A necessidade deriva da auto-posição da razão, da auto-determinação do espírito. Neste sentido, não é paradoxal dizer-se, com Hegel, que a liberdade é a expressão mais perfeita da necessidade. Trata-se de uma "livre

necessidade",[36] cujo sentido é o da reconciliação de opostos. A liberdade é definida, neste contexto, não como indiferença do arbítrio subjectivo, nem como obediência a regras ou a uma substancialidade essencial, mas é o encontro de si no seu outro, expressão do espírito que é também amorosa, formativa, biológica e inteligível.

É, na verdade, a determinação "livre" entre lógica e real que permite que a existência de um domínio condicionado e determinado, de um ser-outro e diferente do domínio lógico do puro pensamento objectivo, não torne este domínio um ser-determinado relativamente ao seu outro e, assim, perca a sua autonomia e o seu estatuto de auto-posição absoluta.[37] Os diferentes momentos do sistema reflectem-se e desenvolvem-se autonomamente em liberdade, e também porque a liberdade é actividade, segundo um modelo de práxis pelo qual a liberdade do sujeito se actualiza no outro.

Ou seja, a relação da lógica à realidade não pode ser entendida como vigorando entre um domínio formal de pura validade que do exterior organizasse e ordenasse um material previamente disponível. A noção de auto-determinação e de auto-produção do espírito não pode operar deste modo, sob pena de se constituir um sistema definitivamente abstracto, atravessado pelas dualidades irreconciliadas e insuficiências que Hegel pretendia refutar e ultrapassar, como entre forma e conteúdo, sujeito e objecto, fenómeno e coisa em si, finito e infinito, ser e pensar, ou imanência e transcendência, por exemplo. O princípio do desenvolvimento não pode ser exterior ao conteúdo a que se aplica, mas tem de se gerar como o próprio conteúdo e nele mesmo. Ou, como diz Hegel, "o método amplia-se [...] num sistema".[38] A lógica tem, por isso, de obedecer a um desenvolvimento inteiramente imanente, e de definir, a partir de uma imanência sem pressupostos, as categorias, ou princípios que vão conferir significado ao real. A lógica é a génese principial, isto é, a reconstrução do princípio que não só ordena o real e o seu conhecimento, como também rege a articulação mais geral do sistema.

Assim, o conteúdo lógico, a matéria transcendental do pensamento, que está destinada a se expor como matéria existente e real na exterioridade natural, é gerado pelo auto-movimento do pensar, e não a partir de algum outro pressuposto. A *Ciência da Lógica* é, por conseguinte, auto-geração de princípios, ou seja, a génese principial do sistema. O método é a figura geral

[36] "[F]reie Notwendigkeit" (1816, 173). Para exposições fundamentadas desta relação v. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik* (Bonn, 1995), 303-304, 231-232.

[37] Trata-se, esclarece Hegel, de "eine Begrenzung (denn jede Bestimmung ist Begrenzung), die ebenso das Allgemeine in seiner Unendlichkeit frei für sich sein läßt" (Vorl. 8, 29).

[38] 1816, 300.

da exposição e desenvolvimento do ser, a estrutura da sua auto-diferenciação e a auto-definição do conteúdo.

Devido à necessidade de que o desenvolvimento seja estritamente imanente, e que o princípio metodológico se dê a si mesmo o seu conteúdo, a lógica recebe, dentro do sistema, uma dupla figura. Por um lado constitui um domínio autónomo, dotado de um começo "sem pressupostos", bastando-se a si própria. Por outro, encerra em si uma relação à realidade, de que faz abstracção. A lógica é um puro começo que se determina e concretiza, plenamente autónomo, i.e., sem sofrer determinação perante o seu outro, que é a realidade de que ela se distingue. Mas, não obstante, contém em si a possibilidade de se determinar perante esse outro. Ora, uma tal determinação viria negar o carácter autónomo da lógica, se não fosse uma auto-determinação. Como teoria da subjectividade, a lógica assume a figura tradicional da subjectividade plenamente autónoma, mas alarga-a, também, ao entender a subjectividade como inserida numa relação essencial ao seu outro e ao seu outro como a si mesma. Esta é a função das categorias a partir da 'Objectividade' e da 'Vida' presentes na Doutrina do Conceito.

O sistema não é pensável como uma composição entre partes diferentes justapostas, mas unicamente a partir de uma definição desta difícil relação entre imanência e transcendência da lógica à realidade e desta àquela. Deverá poder encontrar-se esboçados, na realidade, os conteúdos lógicos, e, na lógica, a generalidade dos conteúdos reais, como que pré-formados. E esta circunstância não deve ser imediatamente motivo de censura,[39] uma vez que a lógica, por conter tais conteúdos, não perde nem a sua autonomia nem o seu carácter de teoria da subjectividade. Porque o domínio dos puros princípios segue já um modelo dinâmico, a lógica desenvolve-se toda ela como uma permanente "realização" do pensar, ou constitui uma teoria da exteriorização e realização do pensar. A lógica dialéctica define o pensar como relação ao seu outro, que apenas por uma má abstracção dela se pode isolar. Aquilo que tentaremos demonstrar é que o *pensar é, na sua essência,* – e não acidental ou ocasionalmente – *relação ao seu outro*. Do mesmo modo, o real, concebido a partir da sua estrutura pensável, é um movimento autónomo de constituição da subjectividade, da sua elevação em direcção a relações mais complexas, i.e., de reflexão em direcção ao espírito. Assim, a totalidade dos conteúdos lógicos está prefigurada no real e está na razão do seu desenvolvimento e auto-organização.

Para que se possa compreender, de maneira geral e introdutória, esta relação especulativa entre imanência e transcendência lógicas, será neces-

[39] Como acontece e.g. em Düsing, op. cit., 212, 289; e Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* (Hamburg, 1988, 239ss., 247).

sário esclarecer mais além a noção de abstracção. Ela tem mais do que um sentido: "o pensamento tem de ser um conceito [e], por mais abstracto que pareça, tem de ser em si concreto. Por um lado, é correcto quando se diz que a filosofia se ocupa de abstracções; por outro, é inteiramente falso; a filosofia não tem que ver com meras abstracções."[40] A abstracção, no sentido da "mera" abstracção, produto do entendimento, constitui a separação injustificada entre o pensamento e o seu conteúdo real. O conceito, ou ideia, conforme Hegel os entende, não são abstracções neste sentido, de isolados do seu conteúdo. O conceito, ou ideia hegelianos são essencialmente concretos, uma vez que, na definição de Hegel, contêm em si a diferença, como possibilidade do seu desenvolvimento.

O "abstracto" pode designar, para Hegel, o pensamento do entendimento, que não apreende as relações inerentes ao ente ou ao conceito considerado, nem a sua génese, nem a sua pertença a algum espaço lógico ou real de determinação. Mas num sentido diverso de abstracção, a lógica é um domínio abstracto porque só pode subsistir, na sua autonomia própria, estabelecendo uma diferença principial em relação ao real. Constitui, por outro lado, um domínio concreto, se se compreender que todo o seu sentido é a sua relação ao seu outro, à realidade, e que não pode ser senão a teoria dessa diferença e relação.

A lógica é o núcleo do sistema e a teoria da sua principiação autónoma. O sistema é o desdobramento do princípio lógico em direcção ao seu outro e o retorno a si, desdobramento que surge a partir da autonomização dos momentos real e ideal do conceito. O sistema é um todo completo e reflexivo, onde subjectividade, intersubjectividade e natureza são três partes mutuamente indissociáveis, que entre si se reflectem, e cuja reconciliação numa unidade diferenciada é a condição da efectivação da liberdade.

Visamos então, no trabalho que se segue, definir a relação entre a lógica e a realidade de tal modo que a unidade concreta, unidade de determinações diferentes e opostas resulte clara nos seus princípios e na sua aplicação e desenvolvimento. Procuraremos, em primeiro lugar, examinar o lugar e a função da lógica no sistema. Esta relação ao sistema consiste numa reflexão interior à própria lógica, e defenderemos a tese de que a totalidade do movimento do puro pensar é, na verdade, somente a tematização desta relação sob diferentes formas. Ou, nos termos de Hegel "o subjectivo do pensar e o objectivo, são essencialmente, na sua diversidade, transitar um ao outro,

[40] "Der Gedanke muß ein Begriff sein, er mag noch so abstrakt aussehen er muß konkret in sich sein. Einerseits ist es richtig, wenn man sagt, die Philosophie beschäftigt sich mit Abstraktionen; andererseits ist es ganz falsch; mit bloßen Abstraktionen hat es die Philosophie nicht zu tun" (G. Ph. 211).

porem-se como idênticos".[41] A nossa principal tese é que a diferença entre as esferas em que o sistema, nesta reflexão da sua estrutura central, se articula, pode ser adequadamente tematizada *a partir de qualquer categoria lógica* — e isso pretende ser também uma tese sobre o que é uma categoria, ou o pensar. O ser-princípio destas categorias é, precisamente, o reflectir e diferenciar-se no seu ser-outro. Procuraremos mostrar que pensamento, natureza e espírito obedecem a um princípio unívoco e constituem *uma só unidade diferenciada*, distinguindo-se apenas como momentos ou elementos de determinação, cuja diferença e harmonização é imprescindível para a auto-apreensão do espírito.

1.6. Acerca da "lógica do sistema" em obras recentes

Será adequado, neste ponto, ainda a título introdutório, inserir as noções gerais acerca do sistema já apresentadas no contexto de alguns estudos relativamente recentes sobre o problema da lógica do sistema em Hegel.

São bem conhecidas as afirmações com que no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* o autor define o conhecimento filosófico que entende verdadeiro. "A verdadeira figura na qual a verdade existe só pode ser o sistema científico,"[42] porque "o verdadeiro é o todo."[43] O particular tem a sua substância no universal, que constitui o elemento do pensar.[44] A tarefa do pensamento é a de trazer à expressão esta substância presente em cada momento particular do sistema, ou seja, mostrar de que modo o particular é a determinação do universal. A noção de sistema é, nos termos hegelianos, o estabelecimento e explicitação da relação de cada particular ao universal. Parece portanto claro que a compreensão de cada parte deve ser feita em função do todo.

Apesar disso, muito poucas interpretações procuraram nos últimos decénios uma interpretação "não-topológica"[45] do sistema de Hegel, i.e., não centrada exclusivamente sobre um *lugar*, ou uma parte do sistema ou do seu desenvolvimento. Estas obras, por sua vez, apenas citam como seus antecessores autores do Séc. XIX, com nomes como K. Ph. Fischer, Michelet ou Rosenkranz.[46] Nos estudos mais recentes deverão destacar-se, em primeiro

[41] "[...] das Subjektive des Denkens und das Objektive in ihrer Verschiedenheit wesentlich dies sind, ineinander überzugehen, sich identisch zu setzen" (Vorl. 8, 138).

[42] 1807, 6.

[43] Ib. 15.

[44] "Das Besondere enthält die Allgemeinheit, welche dessen Substanz ausmacht" (1816, 38).

[45] A expressão é de W. Metz, in H.-St. 31 (1996), 173.

[46] Cf. Hösle, op. cit., XXIV, XXXIII e XXXVI.

lugar, a obra de V. Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*,[47] a única que visa uma abordagem tendencialmente integral do sistema e, em seguida, as obras de A. Nuzzo, *Logica e sistema. Sull'Idea Hegeliana di Filosofia*,[48] de G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*,[49] e de M. Clark, *Logic and System. A Study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel*,[50] que procuram esclarecer sobretudo o aspecto da fundamentação lógica do sistema, ou, nos termos de Nuzzo, determinar a "lógica do sistema", apresentando apenas esboços sumários de outro tipo de desenvolvimento. Nestas obras, em especial na de Jarczyk, são apresentados especialmente os princípios que regem a relação entre a lógica e a realidade que o sistema veio explanar, sem a sua efectivação.

A obra de Jarczyk compreende alguns dos pontos centrais para a definição correcta de uma lógica do sistema, dispensando porém uma exposição temática e detalhada da relação entre a *Ciência da Lógica* e a efectivação do sistema.[51] A realidade é referida quase sempre como uma "totalidade"[52] que a lógica reflecte, ao passo que o real presente na lógica é referido como apenas um " »real« ",[53] não chegando, por outro lado, a ser clarificadas as consequências que o privilégio concedido ao par conceptual exterior/interior[54] teriam no que diz respeito à questão da definição da realidade em Hegel. A obra centra-se sobre um ponto capital da relação entre a lógica e o sistema, a noção de liberdade,[55] e mostra como esta categoria se desenvolve no interior da *Ciência da Lógica*[56] e como o seu culminar.[57] A determinação da liberdade como o operador fundamental para pensar a relação entre a lógica e a realidade é correcta, mas deve ser completado por duas outras ideias que também têm a sua gestação no "interior da lógica", e são igualmente fundamentais. Trata-se, a saber, da noção de *práxis* e de *realidade*. A *Ciência da Lógica* como fundamentação do sistema é uma ciência da *liberdade*, mas

[47] Idem, op. cit.

[48] A. Nuzzo, *Logica e Sistema. Sull'Idea Hegeliana di Filosofia,* Genova, 1992.

[49] G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris, 1980.

[50] M. Clark, *Logic and System. A Study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel,* The Hague, 1971.

[51] Como salienta a autora, Jarczyk, op.cit., 272.

[52] Ib. 43, 101, 131, 182, 275.

[53] Ib. 257, 266.

[54] Cf. ib. 250-251.

[55] Cf. Jarczyk, op. cit., 260.

[56] Cf. ib. 272. Acerca da liberdade especificamente como tema da *Ciência da Lógica*, v. tb. ainda Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit. 1. Teil. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung* (Leiden, 1968, esp. 3, 5, 7, 18-19, 21, 31).

[57] Jarczyk, op. cit., 273.

também, ao mesmo título, uma ciência da *realidade*, para além de conter, em filigrana, uma teoria da *práxis*. Veremos que sem *acção* e *realidade*, a liberdade não é efectiva nem concreta.

O estudo de Nuzzo, sobre o qual tomaremos posição ainda numa nota ao nosso ponto 2.10.5 mais abaixo (n. 646), define um operador diferente para a relação entre a lógica e a realidade consignada na totalidade do sistema. Nuzzo chama a atenção para duas frases de Hegel, que parecem indicar que a diferença entre a lógica e a realidade é decalcada a partir da diferença entre *conceito* e *representação*. Na Recensão aos *Aphorismen über Nichtwissen* de K. Göschel, de 1829, escreve Hegel que "o ascender em geral *da representação ao conceito*, e do conceito à representação é um ascender em duas direcções, que está presente na meditação científica".[58] Na Doutrina do Ser da *Ciência da Lógica*, por sua vez, Hegel parece apresentar como uma definição a expressão: "a representação – o ser-fora-de-si do conceito".[59] Uma vez que a realidade é definível como o ser-fora-de-si e a exterioridade do conceito, a representação seria o principal operador da passagem do puro pensamento lógico à realidade natural e espiritual. Apesar do aparente suporte textual, a perspectiva de considerar toda a "filosofia real" hegeliana, composta pela filosofia da natureza e do espírito, como derivada de uma transição do conteúdo do conceito lógico para o nível da representação não é, em geral, aceitável. Uma vez que Hegel considera que a religião apresenta o mesmo conteúdo da filosofia sob a forma da representação, a primeira citação parece justificada pelo contexto filosófico-religioso de que é retirada. Que a referência à representação esteja presente na meditação científica, não significa que todo o seu objecto real seja constituído pela representação ou a partir dela. E, do mesmo modo, como se mostrará, o segundo excerto citado não poderia ter o alcance de uma simples identidade entre a exterioridade do conceito e a representação. Também se deveria levar em conta a *intuição* como o ser fora de si do conceito. E, por outro lado, veremos noutras passagens o próprio Hegel a negar valor à representação como fonte de conhecimento científico. Este mantém-se sempre conceptual, a qualquer nível que ocorra.[60] A fim de sustentar a sua posição, Nuzzo é conduzida à concepção de uma existência "extra-lógica", como distinta da categoria lógica justamente denominada "Existenz". Defenderemos a tese de que a realidade se gera na lógica e pela lógica, e que os nomes das categorias que referem

[58] "[...] das Herübergehen überhaupt *von der Vorstellung zum Begriff*, und *von dem Begriffe zur Vorstellung*, [ist] ein Herüber- und Hinübergehen, das in der wissenschaftlichen Meditation vorhanden ist [...]" (GW 16, 206-207).

[59] "[...] die Vorstellung – das Außersichsein des Begriffs [...]" (1832, 123).

[60] Cf. 1813, 123. V. tb. o ponto 2.9.2 infra, em especial a n. 584, onde o debate com esta teoria e as suas consequências é prosseguido.

modos da realidade, nomeadamente, o "ser", o "ser-aí", a "existência", a "efectividade" ou a "objectividade" significam exactamente aquilo que o seu nome indica, e não outra coisa, porventura uma realidade lógica transcendente e diferente do ser, ou do ser-aí, da existência e restantes categorias. E a filósofa é, do mesmo modo, e por razões semelhantes, conduzida à conclusão de que haveria em Hegel uma meta-lógica, ou "lógica do sistema" diversa da *Ciência da Lógica* e principialmente anterior a ela. Não obstante os notáveis méritos da obra no esclarecimento de muitas relações sistemáticas gerais, a sua tese de fundo não nos parece fazer justiça às reivindicações da lógica especulativa de Hegel, como ciência autónoma e principial, do puro pensar em rigoroso auto-desenvolvimento, começando apenas por si e a partir de si mesma, e retornando a si justamente na sua auto-transcenção em direcção ao real. A lógica não se mantém, ou existe, anterior ou exteriormente ao real mas, na expressão hegeliana, 'transita juntamente consigo mesma' para ele.

Concluiremos no nosso estudo que *a denominada "lógica do sistema" é apenas a que está contida na* Ciência da Lógica, *e não outra.* Como escreve Hegel, "*a própria razão lógica é* o substancial ou *o real*, que mantém juntas em si todas as determinações abstractas e é a sua *unidade sólida* e *absolutamente concreta*".[61] A divisão entre pensamento e representação pertence a uma outra área disciplinar, nomeadamente à teoria do conhecimento ou à delimitação das relações entre filosofia e religião.

Nuzzo apoia-se na referida obra de M. Clark, *Logic and System*, onde no entanto, ao contrário de Nuzzo, tanto a lógica do sistema quanto a existência real são tematizadas como pertencentes à *Ciência da Lógica*, e a relação entre as partes do sistema é entendida como relação dialéctica integral entre partes que não são justapostas e entre si exteriores, mas intimamente ligadas. Clark explicita mesmo o movimento, que consideramos essencial, e que é *interno à lógica*, da sua própria exteriorização. "Cada estádio do pensamento lógico é uma certa maneira de exteriorização em direcção à Vorstellung [representação] e à natureza, e um retorno a partir dela."[62] Esta tese, no que diz respeito à natureza, embora não à representação, será reencontrada, de modo diferenciado e melhor determinado, na análise

[61] "*[D]ie logische Vernunft selbst ist das* Substantielle oder *Reelle*, das alle abstrakten Bestimmungen in sich zusammenhält und ihre *gediegene, absolut-konkrete Einheit* ist" (1832, 31). [subl. meus]

[62] "Every stage of logical thought [is] a certain manner of exteriorization into, and return from Vorstellung and nature" (op. cit. 51). Tb. Jarczyk apreende esta unidade essencial, caracterizando-a como uma "'identité distancié' entre la *Logique* et la 'Philosophie réelle'" (Jarczyk, op.cit., 287). Não deixa de ser, contudo, arbitrária uma aparente restrição dos princípios de abordagem que conduzem à concepção, de resto correcta, do carácter "coextensive" (ib. 304) da lógica e do sistema, a alguns pares categoriais, como interior/exterior, subjectivo/objectivo e conteúdo/forma (ib.).

efectiva e monográfica que faremos de muitos textos da *Ciência da Lógica*, o que não é, em geral, realizado por Clark. E o autor não observa, entretanto, que a centração da questão sobre a representação tende antes a obscurecer diversos aspectos da relação entre a lógica e o sistema do que a esclarecê-la. Clark trata a *Enciclopédia* correctamente como teoria da "verdadeira origem do significado".[63] E compreende também que a *Ciência da Lógica* é o centro dessa teoria. A lógica do sistema é a origem do significado, que deve ocorrer entre o puro e o empírico, os quais, se isolados, constituem meras abstracções.[64] A lógica do sistema, como pensamento concreto, terá de se entender como a superação deste dualismo. E Clark apreende assim, de modo essencial, a intimidade da relação dialéctica entre a lógica e o real. "É, por conseguinte, uma falsa imagem aquela que apresenta a lógica como se completando a si mesma e passando *então* à natureza. [...] As transições »dentro« do puro pensamento da lógica e as transições »a partir« da lógica não podem ser mantidas em abstracção uma da outra."[65] A lacuna, que se regista tanto em Clark quanto em Nuzzo é, por um lado, em nosso entender, não mencionar, explicar e expor o *como*, e talvez ainda mais importante o *porquê* do movimento, que Hegel denominará de *realização*, inerente à lógica. E, por outro, considerar que este movimento se dá em direcção à representação, e não, mais simplesmente, em direcção à *realidade*.

Conforme a generalidade dos comentadores, Clark percebe a relação entre a lógica e o real como relação de "*reflexão*", ou mesmo de "auto-particularização" da "totalidade verdadeira".[66] Como veremos, a *reflexão* desdobra-se nas relações de "pressuposição", de identidade e diferença, oposição, contradição e, por fim, de "fundamento". Todas estas são categorias em geral privilegiadas para a exposição das relações entre a lógica e as outras partes do sistema.[67] Estas considerações são, em geral, correctas,

[63] "[T]rue origin of meaning" (Clark, op.cit., 42).

[64] Ib.

[65] "It is therefore a false image which presents the logic as achieving itself and *then* passing over into Nature. [...] The transitions »within« the pure thought of the logic and the transitions »from« the logic cannot be held in abstraction from each other" (ib. 39).

[66] Tb. e.g. J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel* (Stuttgart, 1966), compreende também a relação da lógica ao seu exterior, para este autor não o real, mas a linguagem, como de reflexão, sob a "forma da pressuposição" (cf. 177). A lógica perde a sua autonomia, como reflexão que pressupõe um outro. No mesmo sentido, v. Fulda, "Spekulatives Denken dialektischer Bewegung von Gedankenbestimmungen" (in Wandschneider (ed.), *Das Problem der Dialektik,* Bonn, 1997, 19-31). O topos repete-se ainda em Jarczyk, op.cit., 105, 111, 267.

[67] V. e.g. a significativa exposição de Bourgeois, centrada na relação entre identidade e diferença, B. Bourgeois, "Présentation" (in Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I - La science de la logique,* texte intégral, présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois, Paris, 1979, pp. 7-111); ou Jarczyk, op.cit, 90ss., 133n.3. A questão que não é regra geral levantada é sobre o motivo do privilégio desta categoria e não de outra qualquer.

e nós próprios seleccionámos para o tema deste trabalho a categoria da "fundamentação", que também cabe ainda, para Hegel, na lógica da reflexão, sendo a sua categoria final e mais concreta. Um aspecto essencial para a resolução da questão da fundamentação lógica do sistema hegeliano não foi ainda suficientemente sublinhado, nem estudado de modo sistemático na *Ciência da Lógica*, e na restante *Enciclopédia*, para daí retirar as conclusões devidas, o que constitui uma lacuna conceptual decisiva. Trata-se do facto de que *toda e qualquer* das principais categorias, ou pares categoriais lógicos podem ser legitimamente empregues – salvo excepções menos importantes – para pensar a relação entre a lógica e o sistema.

Ver-se-á que entre a lógica e o sistema, o pensar *transita*, como entre o *ser-determinado* e o *ser-outro*. E que na relação sistemática entre lógica e realidade, cada um dos termos pode ser encarado como obedecendo à categoria do ser-*para-si*, que se pretende *infinito* e apenas negativamente põe o seu outro. A estrutura lógica é também a *medida* das alterações nos domínios da natureza e do espírito. Ou que cada um dos pólos do sistema pode assumir sucessivamente a função de *identidade e diferença* perante o seu outro, e constituir o seu *fundamento*, cujo fundado pode ser visto como *manifestação* e *fenómeno* perante o primeiro. A lógica, como subjectividade, ou estrutura pensável da realidade, pode ser entendida como a *manifestação* da natureza ou do espírito. Ou, pelo contrário, a natureza pode ser encarada como *manifestação* do domínio lógico supra-sensível. A lógica é também a *possibilidade* que ainda não se efectivou e a *substância* da realidade. Ou, do mesmo modo, a realidade pode ser tomada como a substância *essencial* que remete o âmbito ideal e a subjectividade para o estatuto do *não-essencial*. A lógica é o *universal* que se *particulariza*, o *sujeito* do juízo que se realiza nos seus predicados e o termo médio do *silogismo* que reúne natureza e espírito. O *conhecimento* é definível, por sua vez, como o preenchimento do hiato entre o simples pensar lógico e a realidade. E o puro pensar deve ser considerado como a *vida* inerente à natureza e ao espírito, e a *verdade* e o *bem* em vias de realização pela práxis do espírito. Todos os termos em itálicos denominam categorias da lógica, como exemplos importantes de que a lógica do sistema é idêntica à *Ciência da Lógica*. Todas as relações pensáveis entre lógica e realidade natural e espiritual estão consignadas na *Ciência da Lógica*, que é teoria da significação, teoria da subjectividade e do sistema.

E como corolário, resultará do nosso confronto com o texto hegeliano e com alguns dos seus comentários mais significativos, que *o próprio estatuto ontológico e semântico da categoria lógica é definível como o estabelecimento de uma relação entre diferentes momentos do sistema*, i.e., entre a

própria lógica, a natureza e o espírito.[68] O pensamento é a ligação indissociável entre os três, e só por isso a verdade se exprime como sistema. Não deverá constituir uma objecção o facto que, assim, um dos pólos da relação (a categoria lógica) constitui também a relação inteira (a relação entre a lógica e o sistema), uma vez que esta figura é típica da reflexão, e confirma a ideia lógica como a pura auto-mediação da realidade.

Entre os estudos sobre o sistema de Hegel há que destacar ainda, pela sua superior completude e atenção a inúmeros pormenores fundamentais, a obra referida de Hösle, a que faremos menção em muito pontos do trabalho que se segue. As preocupações subjacentes à obra de Hösle são três: (1) o problema da fundamentação última; (2) a questão da intersubjectividade; e (3) recuperar as bases históricas para a reconstituição de um idealismo objectivo.

(1) Ao contrário de Hösle, consideramos que a lógica hegeliana contém uma versão da fundamentação última que não é originalmente pragmática e reflexiva.[69] A dialéctica reivindica uma fundamentação última que não é em primeiro lugar uma busca de pressuposições que se revelem contraditórias no uso de categorias do pensar. A contradição ocorre, com efeito, entre os significados imediatamente dados e os significados implícitos nas mediações necessárias à determinação e definição explícita desses significados imediatos. Mas o fundamento último que se poderá encontrar na lógica hegeliana, e que está na base da fundamentação pragmática e reflexiva, é o da *relação negativa*, que tem de ser necessariamente posta, ainda na *negação de qualquer relação*. A relação mínima entre dois particulares quaisquer, é a relação negativa, sempre suposta como fundamento inabalável e objectivo para toda a intencionalidade categorial.[70] Por isso o sistema constitui-se dialecticamente a partir da negatividade imanente a todo o ser e relação.

---

[68] Este é o significado específico da concepção de que "a categoria é "die Einheit des Ich und des Seins" (1807, 230-231), ou de que "der absolute Begriff ist die Kategorie; er ist dies, daß das Wissen und der *Gegenstand* des Wissens dasselbe ist" (ib. 361).

[69] Esta é a tese proposta por Hösle (cf. op. cit., 198ss).

[70] Veja-se na *Fenomenologia* uma passagem que analisa a relação entre particulares precisamente nestes termos de relação negativa: "Diese Bestimmtheit, welche den wesentlichen Charakter des Dings ausmacht, und es von allen andern unterscheidet, ist nur so bestimmt, daß das Ding dadurch im Gegensatze mit andern ist, aber sich darin für sich erhalten soll. Ding aber, oder für sich seiendes Eins ist es nur, insofern es nicht in dieser Beziehung auf andere steht; denn in dieser Beziehung ist vielmehr der Zusammenhang mit anderem gesetzt; und Zusammenhang mit anderem ist das Aufhören des für sich Seins. Durch den *absoluten Charakter* gerade und seine Entgegensetzung *verhält es sich zu andern*, und ist wesentlich nur dies Verhalten; das Verhältnis aber ist die Negation seiner Selbständigkeit, und das Ding geht vielmehr durch seine wesentliche Eigenschaft zu Grunde." (1807, 88) Hegel procura mostrar, com esta passagem, que a relação de uma qualquer coisa a outra envolve um momento de autonomia, ou seja, de não-relação. Esta é a relação negativa, fonte categorial de qualquer diferença ou distinção determinada. Também é possível encontrar o fundamento último definido mais simplesmente como a "subjectividade" (Schäfer,

Uma outra questão central, relativa ao modo como a lógica fundamenta o sistema, e que não resulta em geral claro da obra de Hösle, é que o fundamento, na sua forma completa, não é segundo Hegel, de algum modo anterior ou exterior ao seu fundado, mas transita integralmente para ele. A transcendentalidade do fundamento, defendida por Hösle,[71] possui aspectos válidos, uma vez que acentua a pura validade lógica e a sua autonomia em relação a qualquer fundamento empírico. Será sempre necessário observar, por outro lado, que conjuntamente com o domínio transcendental da pura fundamentação tem de ser concebida e fundamentada, segundo Hegel, a sua *necessária aplicação* – e não somente *aplicabilidade* – ao real. Um transcendental não realizado é somente um em-si, uma essência não desenvolvida e abstracta. A concepção da lógica hegeliana como uma teoria transcendental não contribui decisivamente, por isso, para a compreensão da verdadeira relação que o sistema institui entre o seu plano fundamentador, a lógica, e o seu plano fundado, o sistema da realidade natural e espiritual.

Esta relação reside numa diferença, que Hösle assinala, mas que não esclarece de modo convincente,[72] entre "correspondências cíclicas" e "lineares" entre os momentos do sistema.[73] As correspondências "cíclicas" seriam aquelas repetidas a cada passo, cuja forma mais geral poderia ser apreendida pelo ritmo da tese, antítese e síntese, ou do imediato, da mediação e do retorno do imediato. Esta figura permitiria estabelecer correspondências generalizadas entre todas as partes e momentos do sistema. As correspondência "lineares", por sua vez, parecem ser aquelas que permitem marcar o fim de uma grande divisão do sistema como o começo de uma outra divisão.[74] As denominações não serão as mais adequadas, posto que os modelos linear e cíclico do pensar não estão aqui em questão e, por outro lado, a compreensão das diferentes partes do sistema como estando numa ordem linear de sucessão corresponde a uma descrição claramente insuficiente para o sistema conforme Hegel o compreende. A relação entre as partes do sistema não é certamente linear, e tão-pouco uma simples repetição de

Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik (Hamburg, 2001, 326-327). Se é verdade que sem subjectividade não há processo lógico (ib. 325), sem a auto-relação que unicamente a negatividade propicia não há subjectividade. Esta não pode fundar propriamente a lógica, porque nela está ainda em constituição. Ainda que a auto-relação esteja presente já desde o começo da lógica (ib. 240), a sua admissão como fundamento último (v. tb. Cap. 2.1. n. 32 infra) nunca poderá abstrair do seu processo de constituição, sob pena de fazer do sujeito substância.

[71] Cf. Hösle, op. cit., 12. Tb., de certo modo, R. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, 1989, 114-115, 170-171.

[72] Conforme assinala o seu crítico M. Maza, "Die Sehnsucht nach dem endgültigen System. Neuere Literatur über Hegels Logik", in *Hegel-Studien*, 25 (1990), pp. 161-186, 183.

[73] Hösle, op. cit., 101-106.

[74] Ib. 110-111.

um movimento cíclico. Nem separadamente, nem em conjunto, o par "correspondências cíclicas" / "correspondências lineares" dá conta da lógica das relações do sistema. E, por sua vez, defendemos que mesmo a noção de "paralelismo" entre os diferentes momentos do sistema, remete para um mau infinito, ou seja, para uma simples transcendência entre ordens que somente se poderão encontrar num infinito irrealizável. Pelo contrário, veremos que lógica, natureza e espírito se encontram reconciliados, como momentos de um todo cujas pura validade e auto-fundamentação são fornecidas pela lógica. Natureza e espírito constituem o outro da lógica, que ela mesma requer, autonomamente, e pela sua própria natureza.[75] Esta difícil relação entre esse *outro* e a pura imanência lógica será objecto de uma tematização que não se pode resumir a um plano de transcendentalismo. A natureza e o espírito também estão envolvidos no conteúdo lógico, e não constituem um plano paralelo, por ela fundado a partir do seu exterior. Constitui uma lacuna na obra de Hösle, que aos inquestionáveis e numerosíssimos contributos pontuais para a compreensão do sistema de Hegel, não se acrescente uma concepção igualmente desenvolvida do sistema e das relações entre as suas partes. Para obter uma perspectiva adequada e conforme as exigências especulativas de Hegel, iremos buscar, de modo exaustivo, os traços da noção de *sistema* nos textos da *Ciência da Lógica* e da *Enciclopédia*, traços que, julgamos, não estão ainda correctamente definidos e salientados na literatura.

(2) A questão da intersubjectividade é central para Hösle, que admite que à época histórico-filosófica da *subjectividade*, a que Hegel ainda pertenceu, sucedeu uma época da *intersubjectividade*, marcada pela temática social, linguística ou comunicativa, na qual ainda nos encontramos. A lógica de Hegel deverá, por conseguinte, ser revista no sentido de nela se inserir a fundamentação categorial para o domínio real da intersubjectividade.[76] Não poderemos agora questionar a existência ou inexistência de uma teoria da intersubjectividade na lógica de Hegel. Registe-se, no entanto, a tese de Theunissen, *Sein und Schein*,[77] defendendo justamente que a lógica inteira pode ser lida como uma teoria das relações intersubjectivas, que abrange, na lógica do conceito, uma teoria utópica da liberdade comunicativa, ou

[75] O próprio Hösle, no artigo conjunto com D. Wandschneider "Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel" (in *Hegel-Studien*, 18 (1983), 173-199), expõe os traços gerais desta relação, mas as consequências não parecem plenamente assumidas na sua obra sobre o sistema em geral.

[76] Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* (Hamburg, 1988), 9. Tb. Idem, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung Ethik* (München, 1994), 46-48, 213, 220.

[77] M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik*, Frankfurt a. M., 1994[2], 45-46, 168.

mesmo uma "teoria política cifrada".[78] Como quer que se decida esta importante questão interpretativa da *Ciência da Lógica*, consideramos que os termos do problema, na versão de Theunissen, estão desde logo feridos, para os nossos objectivos, de uma unilateralidade fundamental. O estudo do modo como uma concepção do espírito e as questões da intersubjectividade estão presentes na lógica de Hegel, não deve ser desligado da consideração da presença nela de uma concepção *simétrica* da natureza e das questões a ela ligadas. O espírito não pode ser considerado na abstracção da sua relação ao seu outro, à pura exterioridade natural. A ideia lógica, ao resumir e conter em si a totalidade do conteúdo real, deve oferecer, de um modo universal, a fundamentação categorial tanto para a abordagem da natureza quanto do espírito subjectivo e da intersubjectividade.

(3) Segundo coordenadas distintas das da obra de Hösle, como resulta claro dos pontos anteriores, pretendemos com o estudo que se segue prosseguir um trabalho de recuperação das bases históricas que possam de algum modo contribuir para uma metafísica renovada, aberta à pluralidade dos discursos, à falibilidade de qualquer concepção teórica humana e aos resultados, que se desejam irreversíveis, do desenvolvimento científico, desde que se possam regular pela harmonização e reconciliação sistemática das dimensões subjectiva, intersubjectiva e natural. Acreditamos que apenas a partir da noção teórica de *sistema* se pode promover uma reconciliação entre as esferas da *subjectividade*, *intersubjectividade* e *objectividade natural*. E, na ausência de um sistema concreto e actuante, a *subjectividade* perde a sua orientação e cada vez mais se define a partir de um individualismo que apaga os traços tanto do singular quanto da sua universalidade; e que a *intersubjectividade* se organiza a partir de universais de crescente abstracção relativamente ao singular, o que se traduz num confronto irreconciliado de particularidades desintegradas. A impotência do universal abstracto, o universal sem sistema concreto e sem conceito, aliena o singular da sua universalidade, e esta daquele, de tal modo que o livre jogo e conflito das particularidades se impõe como a única ordem a exprimir ainda o universal, sob a forma da negatividade abstracta. E nestas condições, também a *objectividade natural* é progressivamente reduzida a um meio insignificante para a prossecução de fins igualmente insignificantes, ou vem a assumir o lugar do objecto de uma ciência, de uma práxis e de uma técnica em que a auto-posição das esferas da subjectividade e da intersubjectividade têm como pressuposto necessário a agressão do seu objecto. A pura reflexão em si do sujeito sem verdadeiro outro, oblitera a sua singularidade e abandona o seu objecto, tomando-o como apenas mais uma particularidade insignificante. Na ausência de um sistema que regule o significado do conceito e da significação como relação intrínseca entre o sujeito e a sua realidade, o objecto natural e, com ele, toda a objectividade é somente um momento evanescente, um mero pressuposto que progressivamente se esvazia perante a auto-posição do sujeito.

[78] Ib. 448n., 459.

A formação de um sistema de filosofia não parece uma tarefa realizável no nosso momento histórico-filosófico, que encontra a sua certeza na interpretação de filosofias passadas. No entanto, a leitura de uma configuração histórica do sistema como a proposta por Hegel, pode levar-nos, ainda que permanecendo largamente no interior da actividade interpretativa, a esboçar vias possíveis para uma reconstituição e reintegração a fazer, numa unidade diferenciada, dos momentos diversos do saber humano. Um objectivo central do nosso estudo será, por conseguinte, a abordagem da lógica como disciplina capaz de fornecer as bases para uma reconciliação entre a subjectividade e as diferentes formas do seu ser-outro, sejam elas naturais ou intersubjectivas.

2
A *Ciência da Lógica*

2.1. O estatuto sistemático da Ciência da Lógica

2.1.1. A Lógica hegeliana como Organon

Hegel concebe a sua *Ciência da Lógica* como desempenhando diversas funções teóricas e epistemológicas. Ela é, em primeiro lugar, e de um modo que o título da obra privilegia, *lógica*. Esta disciplina designava tradicionalmente o conteúdo das obras de Aristóteles reunidas sob o título de *Organon*, o que significa um "instrumento" para a demonstração científica e para a crítica da argumentação baseada num emprego sofístico e apenas aparentemente correcto do raciocínio. Kant observou, na *Crítica da Razão Pura*, que essa ciência permaneceu inalterada desde a sua fundação por Aristóteles,[1] parecer com que Hegel concorda, considerando que quase todos os acrescentos posteriores nada trouxeram de significativo ou resultaram apenas de uma confusão da lógica com outras ciências. Hegel diverge entretanto de Kant, no que diz respeito ao significado dessa situação histórica de completação da lógica. Segundo Kant, ela significa que as formas lógicas podem servir como um guia seguro para a derivação dos conceitos puros do entendimento, ao passo que, para Hegel, pelo contrário, esse estado de imutabilidade essencial veio a par de uma progressiva degeneração e esvaziamento da ciência lógica daquilo que ela possuía de genuíno: justamente o pensamento. A lógica tornou-se um exercício de cálculo formal e exterior, ou pior, assumiu a forma de simples modo de exposição que procurava conferir aos conteúdos conceptuais uma aparência de demonstração, como aconteceu sobretudo na fase final da metafísica escolástica, segundo Hegel, e.g., com Wolff.[2] Com esta esclerose das suas formas, perdeu-se todo o significado vivo da lógica, que é o de exprimir a essência do pensamento e da discursividade. Daí, segundo Hegel, "a necessidade de uma reforma da lógica".[3]

Contrariamente à tradição aristotélica, que denominou a lógica simplesmente um *Organon*, Kant estabelece a necessidade de diferenciar entre *organon* e *canon*, e de entender a lógica tradicional somente como um

---

[1] Cf. Kant, KrV, B VIII; Hegel repete o parecer de Kant: "seit Aristoteles' Zeiten hat die Logik keine Fortschritte gemacht" (SW 19, 229); tb., 1832, 35.

[2] Cf. Vorl. 9, 139.

[3] "[...] das Bedürfnis einer Umgestaltung der Logik [...]" (1832, 36).

canon, negando-lhe o valor de verdadeiro *instrumento* gerador de conhecimento. A lógica tradicional, por si só, não mereceria o nome de *organon*, i.e., o *instrumento* do conhecimento. Ela é tão-só um *canon*. Segundo Kant, "um *canon* [é] o conjunto dos princípios a priori para o emprego correcto de certas faculdades do conhecimento. Assim, a lógica geral, na sua parte analítica, é um *canon* para o entendimento e a razão em geral, mas só segundo a forma, pois abstrai de todo o conteúdo."[4] As regras lógicas não geram conhecimento, consignam quando muito princípios gerais que não devem ser ultrapassados na sua exposição. Poderá dizer-se que a revolução filosófica que Kant leva a cabo repousa nesta distinção entre cânone e organon. É que, em toda a filosofia precedente, "aquela lógica geral, que é somente um *canon* para o juízo, foi utilizada como se fosse um *organon* para a produção efectiva ao menos de uma aparência de afirmações objectivas [...]. A lógica geral, tratada assim como pretenso *organon*, chama-se *dialéctica*."[5] O essencial da revolução kantiana, e algo também já do princípio dialéctico que vai conduzir ao pensamento de Hegel, está contido na distinção entre os princípios e regras fornecidos pela lógica, agora denominada "geral", por um lado, e a faculdade de produção efectiva de afirmações objectivas, por outro. A confusão de uma faculdade do pensar com a outra conduziu a metafísica a uma dialéctica onde o conhecimento se perde em afirmações ilusórias acerca do supra-sensível, exactamente tão válidas quanto as suas opostas.

A lógica geral não deverá ser doravante considerada um *Organon*, pois que se limita a fornecer regras e princípios para a inferência correcta, não estando habilitada, somente a partir dessas regras e princípios, a suprir nenhum conteúdo objectivo. Tal conteúdo, ainda que de uma forma abstracta, apenas poderá ser oferecido pela lógica que Kant denomina "lógica transcendental". Ao serem separados cânone e organon, ou lógica geral e lógica transcendental, é todo um domínio de investigação que é reaberto para uma ciência a priori do pensar que, para além de oferecer regras e princípios, pretende elaborar outrossim *conteúdos* objectivos ou significativos para o conhecimento. Esta investigação da lógica como verdadeiro *organon*, e não como simples *canon*, será intensamente expandida e aprofundada em todo

[4] "Ich verstehe unter einem Kanon den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt. So ist die Allgemeine Logik in ihrem analytischen Teile ein Kanon für Verstand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn sie abstrahiert von allem Inhalte" (Kant, op.cit., B 824).

[5] "[...] jene allgemeine Logik, die bloß ein *Kanon* zur Beurteilung ist, gleichsam wie ein *Organon* zur wirklichen Hervorbringung wenigsten *zum* Blendwerk von objektiven Behauptungen gebraucht [...] worden [ist]. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt *Dialektik*" (ib. B 85).

o período do idealismo alemão, constituindo mesmo o seu cerne epistemológico. Uma expressão culminante desse período é, sem dúvida, a *Ciência da Lógica* de Hegel. As questões a que a investigação referida procurou responder poderiam ser enunciadas nas perguntas se, como e porquê pode o puro pensamento, a razão pura, enunciar princípios de conhecimento da realidade que sejam dotados de *conteúdo* objectivo. Ou como pode o pensamento representar mais do que um conjunto de regras abstractas de inferência e, enquanto instrumento de conhecimento objectivo e efectivo, enunciar princípios que regem o conteúdo real e objectivo da realidade? A questão é acerca das condições de objectividade do pensar, ou, noutra formulação, do acordo do conceito com a realidade, i.e., da *verdade* de um pensamento, além da sua simples validade a partir de regras pressupostas. A realidade objectiva deve ser entendida como dotada de princípios significativos, cujo acordo com os conceitos do sujeito pensante tem de ser investigado e justificado.

A *Ciência da Lógica* hegeliana encontra os seus antecedentes históricos sem dúvida na lógica transcendental de Kant e Fichte, que visaram precisamente a exposição e justificação desses princípios conceptuais de conteúdo significativo para a realidade. Mas se Kant efectuou a revolução que permitiu o repensar da lógica no sentido de estabelecer o verdadeiro valor e lugar da razão e do puro pensar, não fez, afinal, da sua lógica transcendental, o instrumento efectivo e órgão de produção de conhecimento objectivo a partir da razão pura mas, pelo contrário, considerou-a, embora de modo diverso da lógica geral, curiosamente afinal também um simples cânone. Segundo Kant, "uma tal crítica é, por isso, uma preparação, até onde é possível, para um organon, e se isso não se puder alcançar, então ao menos para um cânone, a partir do qual, na altura devida, poderia ser exposto o sistema completo da filosofia da razão pura."[6] Não escapa a Hegel este aparente recuo de Kant, e o autor da *Ciência da Lógica* critica esta concepção da razão, que a entende somente como crítica: para Hegel, tal razão "é um *cânone*, mas não um *organon* da *verdade*, não é capaz de fornecer uma *doutrina* do infinito, mas somente uma *crítica* do conhecimento".[7] A fixação kantiana da crítica no lado negativo, separador ou purificador, fez esquecer o lado positivo e integrador do conceito, reduziu a objectividade do pensar à dimensão do

[6] "Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon, und wenn dieses nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon derselben, nach *welchem* allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft [...] dargestellt werden könnte" (ib. B 26). Sobre a questão v. Carmo Ferreira, *Hegel e a Justificação da Filosofia (Iena, 1801-1807)* (Lisboa, 1992), 210.

[7] "[...] ist ein *Kanon*, nicht ein *Organon* der *Wahrheit*, vermag nicht eine *Doktrin* des Unendlichen, sondern nur eine *Kritik* der Erkenntnis zu liefern" (1830, § 52).

entendimento, relegando a razão, faculdade que visa a apreensão das totalidades sistemáticas, para o lugar de uma lógica geradora de ilusão metafísica, a dialéctica transcendental. A crítica transcendental kantiana – e o seu prolongamento fichteano – deixou fugir novamente a capacidade da razão de operar como verdadeiro *organon* da pura razão, uma vez que Kant, assim como "o idealismo subsequente, [...] por receio perante o objecto, deram às determinações lógicas um significado essencialmente subjectivo."[8] E a lógica transcendental não consegue constituir o sistema da razão pura que visou, porque não atendeu à dimensão objectiva das determinações do pensar, pensando-as sempre como pertença de um sujeito ao qual infinitamente se opõe um objecto.

Hegel pretende, melhor do que Kant, poder restabelecer a função *orgânica* da lógica no sentido de instrumento ou veículo capaz de estabelecer afirmações objectivas acerca da realidade.[9] No entanto, a crítica da posição kantiana deve ser entendida positivamente, porque o essencial dessa mesma posição é, de modo transformado, aceite por Hegel. A ideia de que a lógica geral, exposição da simples forma do pensar subjectivo, se deve distinguir de uma lógica de conteúdos significativos e objectivos é partilhada por Hegel, bem como o abandono da concepção aristotélica da Lógica como um *Organon* prévio às restantes ciências. A *Ciência da Lógica* não é, por isso, uma propedêutica, uma preparação para a elaboração do sistema da razão. Embora não seja a totalidade do sistema, que contém ainda outras disciplinas filosóficas, esta não é uma introdução, nem um cânone entendido como conjunto de normas formais, exterior ou prévio à elaboração do objecto propriamente dito do pensar, mas já a primeira parte do sistema e o seu núcleo estrutural. A lógica confere, efectivamente, a norma directora para a totalidade do pensamento e do conteúdo exposto pelas outras ciências, não à maneira do tradicional *Organon*, que entendia a norma como regras e princípios do pensar subjectivo e formal,[10] mas como a estrutura interna autonomamente presente em cada uma dessas ciências e dos seus objectos.

O princípio lógico que, segundo Hegel, é também o princípio do puro pensar, e se vai estender a toda a abordagem filosófica da realidade, é o do auto-desenvolvimento dialéctico. Tal é, na verdade, a característica distintiva do pensar que mais originalmente define a sua validade, e que vai acompanhar e determinar a totalidade da exposição da lógica e das restantes disciplinas filosóficas, agrupadas por Hegel na sua *Enciclopédia das Ciências*

[8] "[...] der spätere Idealismus gab [...] aus Angst vor dem Objekt den logischen Bestimmungen eine wesentlich subjektive Bedeutung" (1832, 35).

[9] Cf. 1830, loc. cit.

[10] Embora o parecer de Hegel sobre o alegado formalismo da lógica aristotélica tenha de ser devidamente qualificado, como se pode inferir de SW 19, 239, 240.

Filosóficas. O pensamento é válido quando é autónomo. O pensar é verdadeiro quando assume a sua autonomia como princípio, e é capaz de se desenvolver e apreender os seus conteúdos sem abandonar esse princípio. Este é o sentido do silogismo final da ideia filosófica – como se verá – onde se lê que "a ideia da filosofia é a razão que se sabe a si mesma, que tem o universal-absoluto como o seu *meio*, que se cinde em *espírito* e *natureza* [...]".[11] A ideia da filosofia, que resume em si a totalidade da *Enciclopédia* é a *lógica realizada* como meio ou *mediador* que irá conciliar, pela razão, natureza e espírito. Hegel entenderá a sua lógica como o verdadeiro *Organon*, instrumento e mediador universal para todo o pensamento verdadeiro e objectivo.

2.1.2. A Lógica como Metafísica

A lógica dialéctica, organon definido como doutrina de princípios materiais e objectivos, vem ocupar o lugar da Metafísica tradicional, e a *Ciência da Lógica* será, por isso, a primeira disciplina do sistema que se deveria seguir à *Fenomenologia do Espírito*, de 1807, apresentada como a propedêutica da ciência, a dedução do seu conceito, o caminho pelo qual a consciência comum pode ser elevada ao plano do puro pensar, sobre o qual a lógica se vai desenvolver. O conceito da lógica assim desenvolvido defini-la-á simultaneamente como lógica e metafísica, numa síntese de duas disciplinas que Hegel desenvolveu progressivamente ao longo do seu período em Iena.[12] A *Ciência da Lógica*, em si mesma e na sua função de primeira parte e plano estrutural do restante sistema, constituído pela *Filosofia da Natureza* e pela *Filosofia do Espírito*, visa responder a algumas questões filosóficas centrais. A Lógica hegeliana pretende desenvolver uma teoria sobre o significado entendendo-o como o conteúdo pensável da realidade, o qual é exposto, nas suas formas gerais, pela primeira disciplina, a disciplina estruturante do sistema. O significado é, por conseguinte, aquilo que a *Ciência da Lógica* tematiza, objecto que Hegel denomina "determinações do pensar" ou "categorias", e que constituem um *conteúdo* especificamente lógico, pelo qual a lógica se torna o verdadeiro organon no mesmo passo em que a metafísica se faz uma teoria da significação. Este conteúdo categorial é aquilo que se deixa pensar e que deve constituir, igualmente,

[11] "[...] die Idee der Philosophie, welche *die sich wissende Vernunft*, das Absolut-Allgemeine zu ihrer *Mitte* hat, die sich in *Geist* und *Natur* entzweit" (1830, § 577).

[12] Sobre esta questão v. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* (Bonn, 1995), 75ss.; tb. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik* (Hamburg, 2001), esp. 37, 41, 83, 217; e Wölfle, *Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik". Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition* (Stuttgart, 1994), 25ss.

um "pensamento objectivo", ou seja, independente de qualquer sujeito determinado, ou real, que o pense. O significado é fornecido pelo "conceito" ou "categorias puras", cujo modo de ser não é, em primeiro lugar, a de serem pensadas por um sujeito, mas a de constituírem justamente o significado objectivo do real.[13]

Esta última tese merece uma especificação. Hegel não pretende que o pensamento objectivo, ou que esse conteúdo categorial dispense simples e definitivamente um sujeito que o pense. Isto conduziria a uma cisão entre um conteúdo, no melhor dos casos totalmente esclarecido, e um sujeito que pensa esse conteúdo, cujo estatuto seria deixado inquestionado. Assim como acontece na *Fenomenologia do Espírito*, também na Lógica o sujeito se vai constituir ao longo do encadeamento do conteúdo categorial. Na verdade o sujeito é, na concepção de Hegel, um conteúdo categorial dos mais importantes da Lógica. Nesta, o sujeito não se distingue do conteúdo pensado porque este conteúdo se vai revelar, ao longo da sua especificação, como idêntico à subjectividade que o pensa. As características centrais desta, de auto-referência e de auto-identificação, serão desenvolvidas como conteúdos especialmente importantes que acompanham todo o significado em geral. O significado só existe para um sujeito, e este facto determinante tem de ser levado em consideração numa teoria do significado. A subjectividade é um assunto e tema da própria lógica, e não pode ser suposto como instância exterior a ela, sob qualquer estatuto, que a pense ou aplique. As categorias lógicas são "objectivas" porque devem dispensar uma tal instância separada, cuja função seja pensá-las. O sujeito é um factor inseparável do significado, e tem, em consequência, de ser tematizado por uma teoria do significado.

A *Ciência da Lógica*, como disciplina primeira e estruturante do sistema vai procurar responder então às questões sobre o que é o pensamento, como se distingue ele das coisas que em geral se apresentam como os seus objectos, qual o seu modo de realidade, qual a sua função e como elaborar uma teoria a seu respeito.

O título de "Lógica" cabe a essa disciplina na medida em que procura responder, de modo racional e sistemático, a questões essenciais acerca do pensamento e do seu modo de operar; e ainda, por outro lado, por seguir uma forma de 'dedução', a que Hegel procurou conferir uma feição argumentativamente controlável. A sua característica distintiva em relação a outras teorias lógicas é, entretanto, a de não consistir numa apresentação de princípios para a dedução correcta de verdades a partir de outras verdades, dadas

---

[13] Cf. G. Ph. 139, 222: "Beim Gedanken kann eigentlich nicht nach der Bedeutung gefragt werden; der Gedanke ist selbst die Bedeutung; es steckt nichts mehr dahinter [...]." Tb. Jarczyk (op.cit., 16) constata que "la philosophie de Hegel est une philosophie du sens".

ou assumidas, mas de constituir uma única cadeia de pensamentos, ao longo da qual, através de passos necessários, se pretende alcançar os primeiros princípios de inteligibilidade do real, ou do seu significado para o pensamento. Não há, por conseguinte, exposição de axiomas, postulados ou dedução de teoremas que possibilitem a transformação de juízos, proposições ou frases verdadeiras em outras, 'salva veritate', mas uma exposição sequencial e encadeada de conceitos gerais ou categorias que permitem uma atribuição de significado ao real ou, mais simplesmente, *pensar conteúdos* reais.

A partir de um tal projecto, a lógica de Hegel apresenta uma construção filosófica complexa, que desempenhará uma diversidade de funções de justificação e esclarecimento, em diferentes planos que, espera o autor, possa dar conta da complexidade dos significados mais gerais do real. Após o primeiro esboço conhecido de uma *Lógica* composta por Hegel, em Iena, 1804-1805, onde Lógica e Metafísica eram doutrinas separadas,[14] a Lógica hegeliana assume a sua forma final, desde o Prefácio da primeira edição do seu primeiro livro, em 1812, como "a verdadeira Metafísica ou a pura filosofia especulativa".[15] "A lógica objectiva ocupa então o lugar da anterior *Metafísica*. Primeiramente, e de imediato, o lugar da Ontologia, a primeira parte da mesma, que deveria expor a natureza do *ens* em geral."[16] A compreensão da lógica hegeliana deverá levar em conta esta sua intenção de tomar o lugar da Metafísica anterior a ela ou, em geral, de apresentar, a partir da mera razão, conceitos aptos a apreender de modo adequado "a natureza do ens em geral". A lógica dialéctica é uma teoria que desempenha, desde o seu projecto, uma função metafísica, de exposição de causas e princípios primeiros, de doutrina do ser enquanto ser e, também, de teologia. Ela procederá à dedução, exposição e fundamentação de princípios directores de toda a entidade (ou ente) em geral, princípios a conhecer unicamente por meio do pensar, ou da razão.

Esta noção de um conhecimento de princípios possível apenas por intermédio do pensar, da determinação de conceitos mais gerais que conferem significado ao real, e que são condicionantes de toda a apreensão de signi-

---

[14] JSE II, 1-189. Sobre esta obra v. esp. Düsing, op.cit., 150-198; Schäfer, op.cit., 91-164, esp.159-164.

[15] "[D]ie eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie" (1812, 5).

[16] "Die objektive Logik tritt somit überhaupt an die Stelle der vormaligen *Metaphysik.* Erstens unmittelbar an die Stelle der Ontologie, des ersten Teils derselben, der die Natur des Ens überhaupt darstellen sollte" (ib. 31). V. Theunissen, op. cit., 23-25; tb. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionels de l'ontologie* (Paris, 1987), 16-18; com um conceito de ontologia que exclui a lógica dialéctica dessa disciplina, v. por outro lado, Fulda, "Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung kantischer Gedanken" (in *Revue Internationale de Philosophie*, 53 (1999), 465-483), 468ss., 481-482.

ficado, empírico ou outro, é o problema que Hegel pretende resolver por intermédio da "filosofia, na medida em que deve ser ciência".[17]

A lógica de Hegel é uma ontologia categorial,[18] ou seja, um tipo de estudo da entidade, ou do ser enquanto ser que, ainda que sob outras designações, remonta a Aristóteles e mesmo a Platão.[19] Hegel não pergunta, e.g., que entes existem,[20] mas procura conhecer quais as notas gerais que caracterizam toda a entidade para, em seguida, distinguir e, mais especificamente, hierarquizar e classificar diferentes tipos de princípios – as "causas" aristotélicas – e entidades. O seu ὄντως ὄν é, como resultado, o *espírito*, mas só é assim caracterizável porque está em relação indissociável com a lógica e a natureza, e a tarefa da filosofia especulativa é a de expor essa relação. A totalidade do sistema é uma ontologia categorial, geral e regional, que se estende por diferentes domínios, que vão desde a máxima abstracção metafísica até às fronteiras das ciências empíricas, do espírito, da história e da experiência fenomenológica da consciência natural. A Lógica é, neste quadro de uma ontologia categorial, uma apresentação de categorias do *pensar*, ou seja categorias auto-constitutivas, ao passo que a Filosofia da Natureza trata de categorias constitutivas de um domínio, ou elemento heterogéneo ao pensar, que a Filosofia do Espírito vai novamente reconduzir ao domínio categorial, que é o seu centro e a razão das relações assim estabelecidas.

Posto que a totalidade da ontologia, assim entendida, trata de categorias, objectos do pensar por excelência, à lógica cabe um papel fundamentador para o restante sistema. As suas categorias constituem o primeiro núcleo de inteligibilidade do real e de si próprias. São, por um lado, auto-esclarecedoras, posto que devem poder ser apreendidas sem resíduo pelo pensar, e esclarecem também, por outro lado, toda a entidade em geral, na medida em que esclarecer uma categoria é fundamentalmente o mesmo que pensá-la. Como consequência da sua possibilidade de auto-esclarecimento e de fundamentação do próprio significado, é absolutamente essencial observar que as categorias não *têm* significado: elas *são* o significado.[21] Por isso, nas cate-

[17] "Philosophie, indem sie Wissenschaft sein soll" (1812, 6).

[18] Aschenberg, "Der Wahrheitsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes"" (in Hartmann (ed.), *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegel Phänomenologie des Geistes*, New York, 1976, 211-308, esp. 222, 279, 303), apresenta, a partir da *Fenomenologia* esta perspectiva de maneira especialmente aprofundada.

[19] Cf. Doz, op. cit., 28, 49-51.

[20] Esta seria a questão que, segundo Fulda, (op.cit., 473-474) poderia qualificar a lógica hegeliana como ontologia. Admite uma concepção mais elástica de ontologia, de modo a abranger também uma doutrina de categorias, Horstmann, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russel und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen* (Königstein/Ts., 1984), 23-25.

[21] Cf. G. Ph., 222: "Beim Gedanken kann eigentlich nicht nach der Bedeutung gefragt werden; der Gedanke ist selbst die Bedeutung".

gorias lógicas, o sistema está contido como um todo, ao nível do "puro pensar", o pensar como resultante de uma abstracção. Segundo a *Ciência da Lógica* hegeliana, esta abstracção não possui, contudo, o sentido aristotélico vulgarmente associado à expressão, de esquecer as diferenças e considerar o idêntico em diferentes representações, mas o de um processo de depuração fenomenológico – que ficou para trás –, ou seja, essencialmente, de reconhecimento da auto-consciência no objecto próprio da consciência.

Em qualquer caso, o "puro pensar" é uma abstracção porque requer a dispensa de conteúdos positivos, em geral não justificados por si mesmos e, em particular, de princípios injustificados e representações ou dados empíricos, oriundos de realidades físicas ou estados psicológicos. Esta dispensa radical de conteúdos não justificados no interior da ciência lógica significa, conforme adverte o Prefácio à primeira edição da obra, que o método da disciplina não pode ser tomado de empréstimo a nenhuma outra ciência, como a Metafísica historicamente muitas vezes o procurou fazer, e.g., ao cálculo ou à Geometria, nem encontrado em afirmações ou garantias da intuição interior, ou fornecido por raciocínios empreendidos por alguma "reflexão exterior" cujo estatuto pudesse, e tivesse de ser posteriormente inquirido. Os resultados desta inquirição poderiam facilmente arruinar a auto-fundamentação e auto-esclarecimento exigidos, no entender de Hegel, pela disciplina científica.

A cadeia lógico-dedutiva orienta-se, conforme se verá, pela "reflexão do próprio conteúdo".[22] Esta reflexão própria do conteúdo significa que é ele que "põe e produz" a sua determinação, ou que o desenvolvimento, num sentido, é analítico. Cada passo está contido no anterior, é requerido e posto por ele. É esta situação, entendida por Hegel como o 'movimento autónomo do conceito', que fundamenta a necessidade intrínseca do desenvolvimento, necessidade que não é fruto de uma aplicação de regras previamente definidas, mas o resultado da constatação de que cada tentativa de definição do conteúdo lógico, i.e., da categoria, resulta numa contradição que deve, e pode ser resolvida. A contradição é resolvida sem dificuldade por uma nova categoria, e é o conteúdo que, por si mesmo, se reflecte e determina sempre mais além.

A dedução é realizada, consequentemente, por uma razão dialéctica, que se pode caracterizar como negativa na medida em que o seu procedimento corresponde a uma crítica das definições propostas. Isto significa, na terminologia hegeliana, que ela "dissolve [...] as determinações fixas do enten-

[22] 1812, 6.

dimento". Todavia, esta razão não é somente negativa, mas possui um momento igualmente positivo, ao "produzir o universal e nele compreender o particular".[23] A dialéctica começa por fazer ressaltar o lado da negatividade crítica e destruidora da razão. O aspecto positivo será o resultado dessa crítica e negação.

A ligação entre positividade e negatividade constitui o "método absoluto do conhecer", a "alma imanente do conteúdo".[24] Positivo e negativo, crítica e constituição do universal são, por conseguinte, na sua reunião, o método do conhecer e o conteúdo lógico derivado. Seja o método concebido como a *forma* mais geral do conhecer, a lógica fica determinada como contendo necessariamente uma unidade entre conteúdo e forma. O conteúdo significativo resultante é fruto da negação crítica que constitui a forma lógica em geral, e não será, evidentemente, desde o início, nenhum conteúdo empírico ou de consciência mas, no seu aspecto positivo, será formado por universais, definíveis sempre a partir do resultado já alcançado ao longo do procedimento metódico. Estas universalidades são as "puras essencialidades", as categorias,[25] determinações do pensar ou conceitos que constituem como que pontos de repouso, ou marcos do desenvolvimento dialéctico. O objecto único deste pensar e discorrer é a constituição elementar de todo o pensar e discorrer. A determinação metafísica da lógica de Hegel conduz, por conseguinte, a uma identidade entre forma e conteúdo resultante da dupla face, positiva e negativa da dialéctica, mas conduz igualmente à fixação de um segundo ponto central para uma interpretação: a lógica trata da subjectividade, ou seja, constitui um empreendimento "reflexivo" de auto-tematização do pensar.

A lógica é uma ciência de primeiros princípios e causas, e do ser enquanto ser,[26] uma vez que a significação que ela investiga não é a significação para um sujeito finito que a apreende ou cria. Ao se definir como ciência do pensar objectivo, as significações não são entendidas como *captadas* ou *pensadas* pelo sujeito, mas são elas que *constituem* o sujeito. A lógica especulativa vai realizar pois o programa enunciado no Prefácio à *Fenomenologia*, de pensar a "substância como sujeito".[27] As significações tornam-se substanciais e, com isso, princípios ontológicos gerais (ou metafísicos), a partir dos quais se podem desenvolver também como dotados

[23] Ib. "[D]ie *Vernunft* ist negativ und *dialektisch*, weil sie die Bestimmungen des Verstandes [...] auflöst; sie ist *positiv*, weil sie das Allgemeine erzeugt und das Besondere darin begreift" (ib.).

[24] Ib. 7.

[25] Cf. 1813, 25.12-16.

[26] Estes eram dois dos temas da Metafísica, ou "filosofia primeira" segundo Aristóteles, conforme *Met.* 1003ª20-32, 1026ª23-33.

[27] 1807, 14.

de significado a natureza e o espírito. A vertente teológica da metafísica, está por sua vez consignada na teoria da *personalidade*[28] e da *ideia absoluta* como pensamento real que se pensa a si mesmo (a *noesis noeseos* aristotélica, citada como fecho da *Enciclopédia* a partir da segunda edição) – como quer que se queiram interpretar, ao nível da representação, i.e., das "*metáforas* dos pensamentos e conceitos",[29] tais categorias metafísicas.

2.1.3. *A Lógica como teoria da subjectividade*

"A pura ciência pressupõe a libertação da oposição da consciência. Ela contém *o pensamento, na medida em que é, do mesmo modo, a coisa em si* mesma, i.e., a coisa em si mesma como o puro pensamento. O conceito da ciência é que a verdade é a pura auto-consciência e possui a figura do si-mesmo, [i.e.] que o que existe em si é o conceito, e o conceito é o que existe em si."[30] A lógica é a "ciência pura", que supõe a abstracção, ou "libertação" de toda a determinação da consciência. Esta libertação é feita pela introdução ao sistema, a *Fenomenologia do Espírito*. E a lógica tem de operar a esse nível de abstracção, porque será uma teoria da subjectividade, de que a consciência é somente um modo ou um momento.

O conceito receberá um estatuto autónomo e objectivado, de tal modo que o si-mesmo, a subjectividade tematizada na lógica, será um resultado do já referido aspecto positivo do método, ou seja, um produto dos conceitos constituídos ao longo do desenrolar da lógica. Para uma tal lógica que

[28] Cf. 1816, 302. Segundo e.g., Lakebrink, a lógica é a própria efectividade pensante de Deus, de tal modo que ela *é* Deus ("er ist die Logik selbst" (op.cit., 43)), embora, por outro lado, se venha a reconhecer também que o silogismo final da *Enciclopédia* não traz o *espírito* para o lugar central do sistema, mas justamente a *lógica*, i.e., o puro pensar como absorvendo em si, então, o próprio espírito absoluto (ib. 88).

[29] "Vorstellungen überhaupt können als *Metapher* der Gedanken und Begriffe angesehen werden" (1830, § 3 A). É sobretudo a nível deste "não-compromisso metafísico" que se situa a "perspectiva não-metafísica" sobre a lógica dialéctica defendida por K. Hartmann, "Hegel: A Non-Metaphysical View" (in MacIntyre (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame / London, 1972, 101-124): "one may have metaphysical cravings, and these are not ruled out by Hegel. Only, on our view, Hegel's philosophy does not commit one to having them" (ib. 118). Esta perspectiva é correcta se a metafísica for entendida, de maneira demasiado restritiva, como teoria de existentes supra-sensíveis. Mesmo a concepção aristotélica, contudo, não a restringe a uma tal teoria, mas estende-a também à discussão de princípios, causas e do ser enquanto ser. Neste sentido, não pode deixar de ser uma metafísica

[30] "Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatz des Bewußtseins voraus. Sie enthält *den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich Selbst ist,* oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist. Oder der Begriff der Wissenschaft ist, daß die Wahrheit das reine Selbstbewußtsein sei und die Gestalt des Selbst habe, daß *das an sich seiende der Begriff und der Begriff das an sich seiende ist*" (1812, 16; 1832, 31).

procura dar conta do seu estatuto auto-referente, poderá escolher-se o adjectivo "concreta", que possui em si o significado de "crescer com...", ou de desenvolvimento onde se forma um conteúdo real. A lógica hegeliana assume a condição *reflexiva* que deveria ser, na verdade, a de toda e qualquer lógica, uma vez que o objecto, as formas ou "determinações" do pensar são também o tema, ou objecto da ciência em questão. A lógica deveria, a rigor, ter sempre como tema, não só a auto-constituição, como a auto-constituição da reflexão. Na sua exposição ela é, naturalmente, um pensar mas, por outro lado, pretende deduzir as categorias desse mesmo pensar. O seu objecto – bem como o seu sujeito – será o próprio pensar e, nesta medida, deve ser uma teoria da subjectividade. Ao expor a constituição do "pensamento", a lógica delineia uma teoria da subjectividade. Ou seja, o seu conteúdo é, em geral, o próprio pensar, poderia dizer-se igualmente, o conceito, a inteligência, ou a subjectividade. Por outro lado, todavia, adiante-se desde logo, porque o pensamento constituído é, em geral, o significado do real, a lógica *não poderá ser somente uma teoria da subjectividade*. Será, igualmente, uma teoria da objectividade e, em primeiro lugar, uma teoria da passagem da subjectividade à objectividade. A ideia lógica, na sua definição mais própria, é essa mesma passagem e transposição do conceito na realidade. Não é o sujeito, por si mesmo, que está em causa, mas o seu estatuto metafísico e objectividade – i.e., como o sujeito é, ou se faz, real.

A circularidade de um pensar que se auto-tematiza torna-se, em consequência, desde logo, uma condição que a ciência lógica tem, para Hegel, de resolver. "O seu objecto, o pensar ou, mais distintamente, o pensar concipiente será tratado essencialmente dentro da lógica; o conceito do mesmo [sc. do seu objecto] gera-se no seu decurso, e não pode, por isso, ser antecipado."[31] Ou seja, para que a circularidade não se torne viciosa, o pensamento não poderá ser pressuposto simplesmente como válido, mas deverá ser *constituído* pelo desenvolvimento da lógica.[32] A subjectividade completar-se-á na sua relação com a objectividade, e como resultado, e não

[31] "[I]hr Gegenstand, das Denken oder bestimmter das begreifende Denken, wird wesentlich innerhalb ihrer [sc. der Logik] abgehandelt; der Begriff desselben erzeugt sich in ihrem Verlauf und kann daher nicht vorausgeschickt werden" (1812, 9).

[32] Não poderemos, por conseguinte, concordar com a tese de Düsing (op.cit.), que considera a lógica em primeiro lugar como uma teoria da subjectividade. Mas acerca deste assunto, v. mais abaixo. Por outro lado, é com certeza de aceitar a noção desenvolvida por este autor, de que a lógica constitui *também* uma teoria da subjectividade. Sobre a subjectividade, veja-se, por outro lado, a posição de A. Schubert, que recusa que qualquer teoria da subjectividade se constitua na *Ciência da Lógica* de Hegel (Schubert, *Der Strukturgedanke in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*, Meisenheim, 1985, 7, 38, 209ss.). Caracteriza, em consequência, as afirmações em contrário de Hegel, como um resquício metafísico que não estaria ao nível do sentido mais próprio da obra, que é o de uma pura estrutura sem centro unificador (ib. 8-9).

representa, por isso, de modo nenhum, um pressuposto. Começou-se por observar a necessidade da abstracção de todo o conteúdo da consciência. Isto significa que a subjectividade, denominada a partir de Fichte como "eu", longe de ser uma noção simples, que se pudesse sem mais problemas, como pretendia Fichte, pressupor, é "simultaneamente um concreto, ou pelo contrário, o eu é o maximamente concreto; é a consciência de si como do mundo infinitamente diverso".[33] Esta concretude do eu não poderá, por um lado, nem ser meramente importada para um pensamento "científico", nem, por outro lado, ser simplesmente negada e posta de parte em troca de uma ciência abstracta. O eu veicula consigo já todo um mundo, o que significa, um complexo de significados, cuja pressuposição vedaria qualquer tentativa posterior de legitimamente os deduzir. O eu é também já a relação prática e activa ao mundo infinitamente diverso, e somente uma vez pensada uma interacção prática entre o eu e o seu mundo é que a subjectividade se exibirá como mais do que princípio abstracto de representação. O eu, em qualquer dos seus aspectos, não pode ser antecipado.

Para que a lógica se possa constituir sem uma circularidade viciosa, esta concretude do eu, que é para Hegel sinónimo de riqueza de determinações, não pode estar já no começo da ciência.[34] Ela acarreta, para Hegel, dualidades, das quais a mais notável seria, desde logo, a diferença entre a consciência e o seu objecto, ou ainda, noutros termos, conforme se elucidará mais abaixo, entre forma lógica e matéria ou conteúdo real. Esta matéria, ou conteúdo, assumidos quer como dado empírico, quer como hipótese, não poderão receber estatuto científico dentro de uma ciência dos princípios primeiros de inteligibilidade. Nesta ciência, exige-se um "conteúdo" que parta de "um começo absoluto",[35] onde "começo" se deve entender em sentido enfático. Qualquer tentativa de colocar este conteúdo a tratar como facto ou hipótese admitida transforma a reflexividade lógica numa reflexividade "exterior",[36] em que as determinações pensadas nunca

[33] "[...] zugleich ein Konkretes, oder Ich ist vielmehr das Konkreteste; es ist das Bewußtsein seiner als unendlich mannigfaltiger Welt" (1812, 41).

[34] Sobre este problema, veja-se de Düsing, *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität* (München, 1997), 97ss.; e Idem, "Hegel „Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins" (in *Hegel-Studien,* 28 (1993), 103-126).

[35] "[...] einen absoluten Anfang" (1812, 9; 1832, 25).

[36] Sobre esta questão v. W. Jaeschke "Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen" (in *Hegel-Studien,* 13 (1978), 85-117), e o Cap. 2.7. infra. Segundo S. Rosen, (*G. W. F. Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom*, New York / London, 1974, 88), justamente "[n]ondialectical or analytic logic [...] in Hegel's language is "external reflection" because it conceals intellectual activity and so the Absolute". A este respeito v. como D. Lachterman ("Hegel and the Formalization of Logic", in

se podem identificar com as determinações que as pensam. Um tal começo apenas poderá ser encontrado, conforme se verá, como um "imediato indeterminado".

2.1.4. A auto-fundamentação lógica

A dificuldade abrange, entretanto, não apenas uma teoria da subjectividade em geral, e o conteúdo do eu, mas também, em particular, a fundamentação das leis lógicas do pensar. "A lógica [...] não pode pressupor nenhuma dessas formas da reflexão ou regras e leis do pensar, porque elas constituem uma parte do seu conteúdo, e têm, antes, de ser fundadas dentro da lógica."[37] A teoria do pensar não consiste de modo nenhum na exposição de regras ou formas dadas ou supostas, que se prestassem à aplicação a algum conteúdo, dado ou assumido como hipotético. Ela deve ser, sobretudo, uma teoria mais geral do significado, onde estas regras ou formas deverão encontrar o seu lugar. Elas são, segundo Hegel, apenas mais um "conteúdo" do pensar a desenvolver dialecticamente.

O resultado da teoria do pensar deverá ser um conceito da subjectividade *na sua conexão* com a objectividade, ao menos segundo as características gerais e estruturais que regem esse conceito e essa ligação. Este resultado constitui "o fundamento absoluto",[38] que deverá conter o conceito completo das formas mais gerais da inteligibilidade do 'ens', ou da entidade. "Mas porque o resultado constitui também o fundamento absoluto, o progredir deste conhecimento não é algo provisório, nem um problemático e hipotético [...]. Nem é aquele começo algo de arbitrário."[39] Alude-se aqui ao problema do começo e de uma fundamentação última, que apenas é pensável se se puderem resolver as conhecidas dificuldades do trilema que reduz as possibilidades de uma tal fundamentação, ou ao assumir de um dado

Graduate Faculty Philosophy Journal, 12 (1987), 153-236), sem escamotear os "impressive technical achievements of contemporary logic" procurará evidenciar aquilo que denomina o carácter "fenomenológico" da lógica formal (ib. 217, 221, 222), ou seja, a sua determinação por um género de cisão entre consciência e objecto como consequência das limitações internas do formalismo lógico (cf. ib. 218, 221). Apresenta pormenorizadamente a história conceptual desta anulação da reflexão exterior no período de Iena, Schäfer, op.cit., 90-100, 116, 149.

[37] "Die Logik, [...] kann keine dieser Formen der Reflexion oder Regeln und Gesetze des Denkens voraussetzen, denn sie machen einen Teil ihres Inhaltes aus und haben erst innerhalb ihrer begründet zu werden" (1812, 9).

[38] "[Der] absolute[...] Grund" (ib. 38).

[39] "Darum aber, weil das Resultat auch den absoluten Grund ausmacht, ist das Fortschreiten dieses Erkennens nicht etwas Provisorisches noch ein Problematisches und Hypothetisches [...]. Noch ist jeder Anfang etwas Willkürliches" (ib.).

fáctico ou hipotético, ou a um regresso ao infinito, ou a uma circularidade viciosa.[40]

A possibilidade de assumir um dado fáctico é, em primeiro lugar, para Hegel, programaticamente excluída como não científica, ou antes, como consistindo justamente na recusa da ciência filosófica a que se propõe. A filosofia como ciência requer, por maioria de razão, que a inteligibilidade atribuída ao pensar, à razão, ao conceito, à inteligência ou ao espírito[41] seja aplicada aos próprios princípios lógicos do conceito, da inteligência ou do pensar racional. Uma lógica que somente apreendesse os seus princípios como abstracções de procedimentos logicamente injustificados seria uma lógica que não daria razão de si própria. A *lógica* verdadeiramente fundamental, ou nos termos de Hegel, "infinita" seria o tipo de procedimento pensante que pudesse dar razão da lógica propriamente. O uso do termo "infinito" justifica-se na medida em que é equivalente a "ilimitado", e porque significa, aqui, que os *limites* dessa lógica estão integrados, i.e., justificados dentro da própria disciplina. A infinidade, para Hegel, está conexa com a capacidade reflexiva de se conhecer a si mesmo.

Levanta-se a questão de como encontrar um fundamento que não seja nem simplesmente dado (ou, nos termos de Hegel "posto"), nem apenas pressuposto. "Posição" e pressuposição são temas que Hegel tratará na lógica da essência, como determinações da reflexão. Tanto o simplesmente posto quanto o pressuposto configuram, na verdade, uma reflexão exterior relativamente ao seu objecto. Um tal começo é, por conseguinte, arbitrário e não realiza uma verdadeira fundamentação. Nele, a reflexão apenas encontra aquilo que ela própria pressupôs, e a circularidade é de tipo vicioso.

O retorno ao infinito é, em segundo lugar, a ausência de fundamentação típica daquele pensar que opera com uma "má infinidade".[42] Cada novo termo seria sempre fundado por um anterior, todos num mesmo plano de carência de fundamentação, e a infinidade assim projectada é uma repetição indefinida da finitude de cada membro da série. Neste processo, emerge sempre um novo limite ("Grenze"), o qual "é, contudo, também apenas um tal que deve somente ser suprimido, ou que deve ser ultrapassado. Por isso,

[40] Segundo o conhecido trilema, exposto por H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen, 1991), 13-15. Observe-se que, na sua substância, o trilema é conhecido por Hegel a partir da sua formulação pelo cepticismo antigo (v. Vorl. 8, 155-157). Para uma discussão deste trilema do ponto de vista da fundamentação última, v Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik* (München, 1994), 152-159. V. tb. Schäfer, op.cit., 64n., 66.

[41] A série de termos sinónimos significa que a característica da inteligibilidade do pensar se deve manter nas suas manifestações nos mais diversos níveis do sistema.

[42] 1812, 90.

surgiu novamente o vazio, o nada, ao qual, porém, é posto um novo limite e *assim até ao infinito*".[43] O vazio, o nada, é a ausência sempre renovada de fundamento, que faz residir no ser-aí a característica "tristeza da finitude".[44] Porque o "infinito é igualmente finito",[45] fica inviabilizada qualquer perspectiva de fundação última, dir-se-ia "infinita", ou que fundasse os seus próprios limites.

A solução privilegiada por Hegel não é nem a da admissão de pressupostos, nem a de um retorno ao infinito na fundamentação mas, finalmente, a de assumir uma forma de circularidade que pretende construir de modo a não ser viciosa. O vício da circularidade numa teoria lógica é evitado sob a condição de que esta seja entendida como uma teoria da subjectividade, e que a subjectividade não seja pressuposta de modo constitutivo no começo da teoria, mas apenas encontrada no fim. Não há uma circularidade, no sentido em que se pressupusesse algo que depois se viesse a deduzir. – Mas levanta-se então a questão de como entender uma teoria do pensar sem uma subjectividade pensante desde o início. E o problema da lógica como teoria das formas do pensar será o de encontrar um modo da auto-reflexão que não pressuponha a reflexão subjectiva desde o começo.

A definição de uma tal reflexão exclui desde logo a chamada reflexão "exterior". Aquilo que se supõe é que os momentos, ou fragmentos categoriais que irão ser incorporados no conceito final da subjectividade são "pensamentos", constituem já um "pensar", mas "objectivo", ou seja, que se podem comportar como pensamentos, como conceitos, de forma autónoma, sem a necessidade de qualquer acto determinante por parte da inteligência que, quer exteriormente, quer a partir do resultado final do processo, poderá conceber o mesmo processo. Em qualquer procedimento "científico", segundo a concepção hegeliana é "a própria coisa" que se desenvolverá por si própria, cabendo à subjectividade que a pensa um "mero assistir".[46] Trata-se de uma "reconstrução", nos termos do Prefácio à segunda edição da "Doutrina do Ser", de 1832,[47] i.e., de uma reconstrução argumentativa do conceito geral dessa mesma subjectividade, levada a cabo de modo inteiramente autónomo, sem intervenção da subjectividade pensante.

[43] "[...] es wird daher über das Endliche hinausgegangen in das Unendliche. Dieses Hinausgehen erscheint als ein äußerliches Tun" (ib. 92); " [... ist] aber [...] selbst nur ein solches, das aufzuheben oder über das hinauszugehen ist. Somit ist wieder das Leere, das Nichts entstanden, in welchem aber jene Bestimmung, eine neue Grenze gesetzt werden kann und *sofort ins Unendliche"* (ib.).

[44] "Trauer der Endlichkeit" (1832, 126). V. sobre este tema a análise de Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes* (Berlin / New York, 1993), 53ss.

[45] "Dieses Unendliche ist selbst endliche" (1812, 93).

[46] "[R]eine[s] Zusehen" (1807, 65)

[47] 1832, 19.

A noção de um "pensar objectivo" não suporta, porém, operações que se possam desenrolar de modo automático, à maneira de um cálculo, cujo automatismo procura *simular* esta ausência da subjectividade. O significado é uma propriedade que apenas pode ser atribuída por um sujeito, e de modo nenhum uma propriedade física ou causal de instrumentos de cálculo ou sinais impressos. O modo dialéctico de autonomização e, mesmo, 'automatização' do pensar em relação ao sujeito pensante não é interpretável como um tipo de cálculo conceptual que, e.g., uma máquina pudesse realizar. Hegel critica nos métodos de cálculo formalizados, como se verá, o predomínio das "relações exteriores", que reflectem a exterioridade da reflexão. A diferença entre o pensar e o cálculo reside, para Hegel, na sua concepção do método.[48] O conteúdo significativo é intrínseco à categoria, constitutivo da subjectividade, e auto-diferencia-se pela negação que põe e pressupõe no seu interior.

A necessária ausência da subjectividade tem de ser observada a diferentes níveis. A subjectividade não pode interferir, como numa teoria psicológica, enquanto tema ou objecto de análise.[49] Por outro lado, não pode tão-pouco, à maneira das construções matemáticas, intervir como operador exterior de uma qualquer demonstração.[50] E poderiam referir-se ainda outros tipos de intervenção da subjectividade, mais complexos, e que não caberia neste passo desenvolver mais além, mas que a literatura secundária tem de certo modo explorado: a intervenção de elementos de subjectividade exteriores por via do círculo hermenêutico; do problema da introdução à lógica, como *Fenomenologia* ou não; de uma eventual super-lógica do sistema.[51] Em qualquer caso, como se viu, toda a exterioridade da reflexão deverá ser substituída pela "reflexão do próprio conteúdo", ou seja, por um sentido de "reflexão" que não consiste na auto-referência da subjectividade a si mesma, mas numa forma de explicitação, através de operações puramente fundadas na categoria a cada momento sob análise, das relações nela implícitas. Deverão ocorrer passos do pensamento, cujo motivo está totalmente determinado pela categoria ou fragmento de categoria sob análise. A operação reflexiva da categoria pode ser entendida, também, como a "exteriorização" de relações "interiores" à categoria ou ao conceito em questão. Esta noção

[48] 1832, 37; cf. tb. 1812, 10-11. Sobre os fundamentos da relação crítica de Hegel ao cálculo, Lachterman, op. cit., e Harris, *Pensée formelle, transcendentale et dialectique. Logique et réalité* (trad. de Müller & Vial, Lausanne, 1989), 150-156.

[49] Cf. 1812, 19.

[50] Cf. ib. 20; tb. no Prefácio à *Fenomenologia*, cf. 1807, 32-33.

[51] Cf. Fulda, op.cit.; e, sobre o problema da lógica do sistema, v. esp. as obras de A. Nuzzo, op. cit. e "'Begriff' und 'Vorstellung' zwischen Logik und Realphilosophie bei Hegel" (in *Hegel-Studien*, 25 (1990), 41-63).

de "exteriorização" de relações supostas como "interiores" ao conceito, ou como pertença do seu significado pretende exprimir a situação em que um momento pertencente ao significado de um conceito, é 'posto' como independente dele. Se tal operação é possível, a reflexão imanente da categoria projecta o significado como externo, produz uma diferença e distensão, que articulam conceptual e discursivamente o pensamento lógico, e são intuíveis afinal como o próprio espaço e o tempo reais onde o conceito irá rever, como exteriores, as suas relações e determinações que, na lógica, são somente interiores.

Este método da lógica hegeliana conduz a uma concepção do pensamento segundo a qual ele é uma actividade do próprio conceito e não de uma subjectividade reificada, como substracto ou substância. Não há uma subjectividade como instância a suportar o desenvolvimento das categorias, e tal concepção representa não mais do que assumir a ideia de uma *constituição lógica do pensamento*, ou seja, que o esclarecimento do conceito é simultaneamente o esclarecimento de todas as condições gerais necessárias ao pensamento. Não há condições anteriores, por isso não há sujeito anterior – mas a substância é, efectivamente, sujeito. "Só pode ser a natureza do conteúdo que se move no conhecer científico, sendo ao mesmo tempo essa *reflexão mesma* do conteúdo que unicamente põe e *produz a sua própria determinação*." Trata-se do "caminho que se constrói a si mesmo".[52] Este é o "pensar objectivo", o qual "é então o conteúdo da pura ciência".[53] A concepção lógica do pensar é designada "o método absoluto do conhecer e, simultaneamente, a alma imanente do próprio conteúdo".[54] O método absoluto é, por isso, um método "prescrito pela coisa mesma", ou seja, pelo conteúdo ou pelo objecto da *Ciência da Lógica*. A referência à "alma", neste contexto, designa, numa linguagem representativa, que o conteúdo, ou seja, os próprios pensamentos, ou o conceito, contêm o princípio do seu movimento. Trata-se tão-só de aceitar as consequências implicadas por um pensar, ou um logos, concebido como autónomo – de uma linguagem cujas regras se deixam explicar e compreender por si mesmas.

A fundamentação última segundo Hegel não pode, por conseguinte, ocorrer nem sobre qualquer pressuposto, nem sobre nenhum regresso ao infinito. Ela possui duas características centrais: por um lado, a circularidade, por outro, a negatividade.

[52] "[E]s kann nur die Natur des Inhaltes sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen bewegt, indem zugleich diese *eigene Reflexion* des Inhaltes es ist welche *seine Bestimmung selbst* erst setzt und *erzeugt*"; "[...]sich selbst konstruirenden Wege" (1812, 6).

[53] "[...] ist denn der Inhalt der reinen Wissenschaft" (ib. 16).

[54] "[...] die absolute Methode des Erkennens und zugleich die immanente Seele des Inhaltes selbst" (ib. 6).

No que diz respeito à circularidade, esta apenas se torna viciosa quando se pressupõe aquilo que se pretende demonstrar ou fundamentar, ou se algo é pressuposto como fundamentado, sendo supérfluo todo o movimento da demonstração. A circularidade, conforme Hegel a entende, não deve ser entendida como viciosa na medida em que na lógica se tratar de uma derivação dos próprios princípios lógicos pelos quais se guiam o pensamento e as demonstrações. Programaticamente, esses princípios não são pressupostos, mas derivados. Tudo o que é requerido é que o uso dos princípios a derivar não seja constitutivo antes da sua própria derivação, ou seja, que os significados desenvolvidos não os incluam antes de poder dar razão deles.[55]

A questão que se levanta neste ponto é a de como efectuar uma derivação, ou uma qualquer dedução, sem o emprego constitutivo dos princípios e regras do pensar. Esta questão deve encontrar a sua resposta, em primeiro lugar, na noção que temos vindo a expor de um pensamento rigorosamente auto-desenvolvido, cujos recursos de desenvolvimento são estritamente imanentes. A presença de uma inteligência, de um pensador ou leitor que lê ou julga pensar a teoria e que detém os princípios ordenadores dos conteúdos não será inteiramente de pôr de parte, nomeadamente como pressuposto fenomenológico ou histórico do sistema. Mas deverá entender-se sempre segundo modalidades onde não possa pertencer, de modo determinante, à constituição da simples teoria lógica. O círculo no sistema é inevitável. Todavia, porque não há uma pressuposição ilegítima, ele não pode ser anulado, mas deve ser tomado como resultado válido da teoria da subjectividade.

Para além da circularidade, entendida como "infinita", na acepção acima referida, a segunda característica da fundamentação última proposta por Hegel é a da negatividade. Ela constitui também o segundo ponto da resposta à questão de como efectuar uma qualquer derivação sem o emprego de regras gerais pressupostas como válidas. O movimento deriva, segundo Hegel, não de regras fixas, mas de uma operação da negação, que é sempre identificável em todas as categorias, e que será, ao longo de um grande percurso, suficiente para o desenvolvimento das categorias. A negação, ou a negatividade, será o único operador necessário ao movimento do pensar. E este operador não constitui propriamente alguma regra cuja admissão se pudesse revelar viciosa, mas é, pelo contrário, inevitável a qualquer pensar.

[55] Se é certo que "[...] a distinction must be made between the concepts as they operate in thought and the thematization of them" (Gadamer, *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies* (New Haven / London, 1976, 82), esta operação não temática não pode ser constitutiva do significado da categoria sob análise nem das suas relações de principiação, que se têm de fundar somente sobre o significado a cada passo em questão, sob pena de fazer intervir supostos injustificados, e invalidar a imanência do desenvolvimento.

Este operador, que realiza a "operação fundamental"[56] da lógica constitui, com efeito, um pressuposto, mas um pressuposto de tal modo configurado que não pode ser negado, e esta impossibilidade da negação deverá torná--lo imune à circularidade viciosa.

Sobre esta base, de um pressuposto apenas negativo, Hegel estabelece uma fundamentação última de características igualmente negativas. A estratégia argumentativa é a de oferecer um fundamento tão ténue que não pode ser negado. O fundamento proposto é, a saber, a própria negação. Ou, de outro modo, a *Ciência da Lógica* é uma teoria e uma ontologia de relações[57] que propõe a negação como relação fundamental. A mera negação de uma qualquer relação é o modo mais ténue e, para Hegel, o mais fundamental, de relação. Negar uma relação corresponde a afirmar uma relação negativa, e Hegel reivindica não necessitar de nada mais para além disso, a fim de proceder à sua derivação das categorias. Segundo este princípio de fundamentação última, se se admitir que a relação negativa é ainda uma relação, é auto-contraditória a negação de toda e qualquer relação entre duas entidades subsistentes. A relação negativa, que se transmuta, positivamente, em determinação, é um pressuposto ontologicamente necessário, capaz de fundamentar a totalidade do conteúdo significativo até à própria subjectividade que, como significado formalmente supremo, apreende reflexivamente esse conteúdo.

Poder-se-ia tentar exemplificar a aplicação deste princípio com uma anotação à margem do § 7 da Doutrina da Consciência de 1808/9, da *Propedêutica Filosófica*,[58] onde ele surge aplicado concretamente à consciência sensível: "o 'agora' é dia; mas também não é dia; negativo. O 'agora' permanece como universal, que faz a mediação, que *não* é dia, e não é noite

[56] Cf. Henrich, "Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die 'Wissenschaft der Logik'" (in M. Guzzoni, B. Rang & L. Siep (eds.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx,* Hamburg, 1976). Contra a tese de que a negação é uma "operação fundamental", mas apenas "die différence als die Funktion eines Systems", cf. Schubert, op.cit, 183.

[57] V. o problema em Horstmann, *Ontologie und Relationen* (Königstein/Ts., 1984), 29ss., 42ss.

[58] Acerca da *Propedêutica Filosófica*, consulte-se Beyer, "Hegels Nürnberger Werk" (in Idem, *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung,* Hamburg, 1982, 1-14), 5-7, 9-10; Zimmerli, "Aus der Logik lernen? Zur Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik-Konzeptionen" (in Beyer (ed.), op. cit., 66-79), 70-73; Ungler, "Das Wesen in der Jenaer Zeit Hegels" (in Henrich & Düsing (eds.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling,* Bonn, 1980, 157-180); e Schäfer, op.cit., 198n. Por motivos que ainda se irá ver, tem despertado interesse neste período o capítulo sobre a 'Objectividade': cf. Lefèvre, "Die Realisierung des Begriffs. — Der Objektivitätsabschnitt der Begriffslogik in der Nürnberger Propädeutik" (in Beyer (ed.), op. cit., 80-90), esp. 82-84; Rameil, "Der teleologische Übergang zur Ideenlehre und die Entstehung des Kapitels „Objektivität" in Hegels propädeutischer Logik" (in *Hegel-Studien*, 28 (1993), 165-191), 168ss.

[...]; não é *nem* este *nem* aquele, e é *tanto* este *quanto* aquele."[59] O apontamento, linguisticamente descuidado, parece considerar o "agora" como um universal que não é nem dia, nem noite, ou seja não é "*nem* este *nem* aquele, e é *tanto* este *como* aquele".[60] Para que os particulares não tenham nenhuma relação entre si, é necessário que estabeleçam uma relação de exclusão real (ou... ou...). A consciência sensível constitui um universal que é diverso deles (nem... nem...) e que justamente por isso pode ser tanto um quanto outro. O universal (1) deve estar numa relação de transcendência em relação aos particulares (*nem* um, *nem* o outro), para (2) permitir compreender a sua exclusão real (*ou* um *ou* o outro), na medida em que (3) os reúne ou 'unifica' (*tanto* um *quanto* o outro). Mais simplesmente, a não-relação (negatividade, exclusão) entre duas entidades supõe um universal comum que os põe inicialmente como entidades de algum modo comparáveis. Este universal comum pode ser entendido como um substracto de reflexão que permite ler os contraditórios, que se excluem, como contrários, que se complementam.

Observe-se, entretanto, que a fundamentação última, conforme proposta por Hegel não poderá ser entendida apenas como uma argumentação formal, de reflexão sobre pressupostos pragmáticos daquilo que é assumido ao se fazer determinada afirmação. Ela possui, sem dúvida, uma expressão argumentativa, que determina aliás a denominação do método como "dialéctico", isto é, como um método de argumentação e refutação.[61] No entanto, Hegel considera que este procedimento refutativo possui um resultado positivo, de construção de universais que, conforme vimos, deverão ser entendidos como formativos da subjectividade e, no mesmo passo, da objectividade. Não se trata apenas de refutar o cepticismo por um princípio arquimediano que ele não possa, sem contradição, negar,[62] mas de mostrar que a negatividade dialecticamente orientada possui um resultado positivo. Este resultado positivo é, na nomenclatura hegeliana, o "especulativo", ou seja, o lado da dialéctica que vai além do formalismo de uma refutação ou dos supostos pragmáticos da auto-refutação de uma tese.

[59] "Jetzt ist Tag; auch nicht Tag; negatives. Jetzt bleibt als allgemeines, das vermittelt, daß *nicht* Tag nicht Nacht ist, einfach wie vorher; *weder* dieses *noch* jenes und *sowohl* dieses *als* jenes ist" (Prop. 75, §7).

[60] Compare-se com a remissão da alternativa "Entweder-Oder" (ou...ou...) à opção superadora representada pela expressão "Weder-Noch" (nem...nem...), conforme ocorre no Prefácio à *Enciclopédia* de 1830 (19n.). V. tb. a passagem da *Fenomenologia* supracitada, na Introdução, n.70.

[61] Para a dialéctica lógica também como teoria da argumentação, cf. Fulda, "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik" (in Horstmann (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels,* Frankfurt a. M., 1978, 33-69, 42-43.

[62] Sobre o cepticismo v. Forster, *Hegel and Skepticism* (Cambridge Mass. / London, 1989). Justamente não há, para Hegel necessidade de um tal fundamento (ib. 109). Para os pontos focados v. esp. ib., 155, 167.

O resultado desta concepção será uma fundamentação última negativa, cujo estatuto, todavia, será necessário percorrer todo o sistema para explicitar plenamente. Será entretanto necessário apresentar, do modo o mais sucinto, algumas consequências da concepção negativa da fundamentação.[63] Ela significa que os resultados que ocorrem ao longo de um processo de auto-constituição não são insignificantes relativamente ao fundamento primeiro nem simplesmente contingentes e, por isso, menos relevantes ou dispensáveis. Formal e metodologicamente, cada estádio do processo, ou cada 'síntese' dialéctica é um retorno ao começo, um aprofundamento do mesmo, como uma melhor determinação sua. A noção de *retorno ao imediato* é fundamental para a compreensão do sistema. Na sua perspectiva para si mesmas, as realidades, ou categorias que se vão configurando no processo de auto-desenvolvimento são entendidas, cada uma delas, como princípios dotados de normatividade, e como elas próprias o fundamento.[64] Cada uma é uma definição imediata do espaço lógico das categorias em geral ou, na terminologia hegeliana, "definições do absoluto",[65] afinal, figuras do fundamento. Estes resultados parcelares são categorias, gerais e regionais, – e realidades – como, por exemplo, a vida, a consciência, o indivíduo, o reconhecimento intersubjectivo, a família, a sociedade civil, o estado, a religião, a arte ou a ciência.

A perspectiva científica ou sistemática apreende a história, bem como a ciência, como resolvendo o conflito entre diferentes momentos ou realidades desse processo de constituição no sentido de uma conciliação entre as reivindicações da negatividade do indivíduo e da liberdade formal, que se excluem da indiferença simples do todo onde se inserem, com o seu reconhecimento e satisfação numa liberdade objectiva.[66] Aquilo que o percurso histórico, e categorial destrói, ou refuta no seu caminho é conservado e tem de ser integrado em cada novo estádio. Esta fundamentação negativa entende que a negação é o fundamento de todo o desenvolvimento. E, consequentemente, da perspectiva científica e sistematicamente esclarecida, a "negatividade infinita" que, segundo Hegel, constitui o singular com a sua confirmação no seu outro e nas suas relações, é o momento essencial, que é justo que retorne sempre como motor do processo.

---

[63] Cf. tb. W. Maker, *Philosophy Without Foundations. Rethinking Hegel* (Albany, 1994), 77-78.

[64] Defende o carácter eminentemente normativo das categorias Pippin, "Hegels Begriffs Logik als Logik der Freiheit" (in *Hegel-Studien*, 36 (2001), 97-115), 103, 113.

[65] 1830, § 85.

[66] V. e.g., 1820, Pref., 16; §189A e §316.

2.1.5. *A noção de movimento do pensar*

O movimento do pensar, conforme o concebe Hegel, parte, por conseguinte, da negatividade. Este movimento é necessário, segundo uma necessidade que não é, conforme se referiu, aquela que é veiculada por regras exteriormente fixadas, cuja definição e prescrição seja um processo independente do pensamento posteriormente desenvolvido a partir delas. Uma necessidade assim é paga pela pressuposição de regras cuja justificação não é dada ao nível do pensamento que se está a desenvolver, o qual não é, nessas condições, autónomo. A necessidade reivindicada pela dialéctica é a da autonomia e auto-referência do pensar, como a necessidade da própria reflexão, que não se pode dispensar a si mesma.

A reflexão, condição básica do pensar e da inteligibilidade, está sempre ligada a um movimento, conforme atestam, e.g., as definições da *Propedêutica Filosófica* de Nuremberga, pouco anteriores ao início da publicação da *Ciência da Lógica*, a partir de 1812. Assim, nos textos da *Propedêutica* de 1811 considera Hegel que, "[r]eflectir significa progredir para além de algo de imediato e chegar a outro, e resumir numa unidade o diverso que assim se produziu".[67] "*[R]eflectir* é em geral o progredir para várias determinações de um objecto e o resumo das mesmas, que assim ocorre, numa unidade".[68] A reflexão objectivada, interna aos próprios conceitos, como significações autonomizadas e objectivadas, desembocará no denominado "movimento do pensar".

Este movimento será, por fim, entendido como o método, que vai permitir "a consciência da forma do seu [sc. da ciência] auto-movimento interior".[69] "Movimento do pensar" ou "movimento do conceito", é um nome para a articulação discursiva do conceito, que apenas se deverá entender no sistema. A inteligibilidade hegeliana é, invariavelmente, discursiva, e recusa qualquer momento de intuição com estatuto não serial.[70] Esta discursividade

---

[67] "Reflektieren heißt, über etwas Unmittelbares hinaus und zu anderem fortgehen und die sich ergebenden Mannigfaltigkeit in eine Einheit zusammenfassen" (Prop. 134, § [52]).

[68] "*Reflektieren* überhaupt [ist] das Fortgehen zu meheren Bestimmungen eines Gegenstandes und das dadurch zustande kommende Zusammenfassen derselben in einer Einheit" (ib. 146, §25).

[69] "[...] ist das Bewußtsein über die Form ihrer [sc. der philosophischen Wissenschaft] inneren Selbstbewegung" (1812, 21).

[70] Sobre esta questão v. K. Hartmann, op.cit., esp. 119-121; Aschenberg, "Der Wahrheitsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes“" (in K. Hartmann (ed.), *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegel Phänomenologie des Geistes*, Berlin / New York, 1976, 211-308, 252, 257) ou P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la* Phänomenologie de l'esprit *de Hegel* (Paris, 1985, 57-59). Uma versão pouco conhecida do problema do estatuto serial do pensar é a dificuldade fichteana de tratar o "Ersehen" ("visão depreensiva") (cf. a nossa dissertação D. Ferrer, *Metafísica e Crítica em Fichte, A Doutrina da Ciência de 1805*, Diss., Lisboa, 1992, 110-111).

fundamental da lógica parece confirmar-se no estatuto da negação, como seu motor interior e, provavelmente, como o tema mais difícil de toda a *Ciência da Lógica*. A negação, factor com que se opera a definição de todo o seu conteúdo, é um operador eminentemente discursivo, presente na linguagem, na gramática e na lógica em geral. Apesar da autonomização da negação em relação a pressupostos linguísticos ou gramaticais, onde com ela primeiro nos confrontamos, o carácter conceptual e discursivo da negação é consistentemente mantido por Hegel. A lógica dialéctica é uma metafísica geral e, como veremos ainda, também tendencialmente um conjunto de metafísicas especiais, que procede refutativa e criticamente, estabelece uma série de significações do ser enquanto ser na sua maior generalidade, e funda, de modo último e auto-esclarecido, a série dedutiva das categorias a partir da negação, que se pode entender então como princípio geral do pensar e característica distintiva do sujeito que se auto-constitui neste processo de geração de significados. A negação é aquilo que cinde e reúne todas as dualidades em que o pensar se estrutura.

2.2. A negação na *Ciência da Lógica*

2.2.1. O movimento do pensar segundo Hegel

Porque a definição hegeliana do pensar não visa as etapas, ou resultados parciais, mas a transição efectuada pelo pensar ao longo de um encadeamento de conceitos, a noção de *movimento* é da máxima importância. Esta noção deve ser aplicada de modo privilegiado à noção de diferença, a qual só é inteligível, em termos hegelianos, como movimento de diferenciação. A diferença será explicitada, ao nível do conceito, como a relação entre o universal e o particular. Esta relação é um "cindir-se" e "diferenciar-se" do universal, ou seja, processo em movimento, e toda a lógica é regida pelo conceito de "transição", até à sua "transição" final em direcção às outras esferas do sistema.[71] A própria *Ciência da Lógica*, como um todo, deve conceber-se como esse movimento de transição, em si mesma e nas suas relações com o sistema. A relação entre uno e múltiplo que Hegel pretende pensar dialecticamente e que é uma chave do sistema, só é concebível como relação dinâmica, como movimento.

[71] "Transição" deverá ser aqui entendida ainda em sentido muito lato, como abrangendo todo o movimento dialéctico em geral. Algumas das suas especificações, nomeadamente para o movimento próprio da lógica da essência ou do conceito, serão fornecidas em seguida. Não se discutirá agora, por outro lado, a correcção da designação de "transição" para a passagem da lógica à filosofia da natureza.

A noção de movimento poderá fornecer uma primeira caracterização do problema da "supressão" ("Aufhebung") como restabelecimento da imediatez, sem a qual o método não se concebe. A questão é justamente a de como aquilo que é composto e complexo, como uma sucessão de negações, construído em diferentes momentos organizados em planos diversos, se pode restabelecer como imediato, como simples, como não mais mediado.[72] A serialidade característica da dialéctica é, de modo estrutural, uma diferenciação onde momentos diversos estão presentes de modo implícito, não mais, ou ainda não, actual.

Assim, por exemplo, a lógica da essência, remete para um tipo de diferença, ou distensão, que o discurso representativo consegue melhor apreender a partir de termos temporais. A "essência", como "conceito sucessor"[73] do "ser" é uma explicitação sua segundo relações mais complexas. Esta relação está expressa na linguagem como o momento, ou tempo verbal em que o ser se dá como "Gewesen" ("ter sido"). O movimento assume diferentes tipos de diferença entre o explícito e actual e o apenas implícito ou ainda não actual. As transições características da lógica do ser, da essência e do conceito são géneros distintos de movimento: *transitar* propriamente dito, *aparecer no outro* e *desenvolvimento*. O movimento não é um dado psicológico da atenção, ou um dado de uma temporalidade fundamental, mas apenas definível em função da discursividade e carácter serial do pensar.

O movimento não designa pois um efeito da atenção psicológica, que apenas sucessivamente se pode dirigir a diferentes objectos nem, tão-pouco, a necessária sucessão temporal em que se distende um qualquer sistema que articule dados históricos. A intenção de Hegel é a de subsumir todos os diferentes modos da sucessividade e da articulação sistemática e discursiva do pensar debaixo da operação fundamental da negação. A resposta à questão

[72] Veja-se a incompreensão de H. Wagner ("Hegels Lehre vom Anfang der Wissenschaft", in *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 23 (1969), 339-348), onde o começo da Lógica é recusado, de maneira que se pretende exemplar para os procedimentos dialécticos, por justamente não levar em consideração toda a mediação fenomenológica. Argumenta-se que esta mediação não poderia simplesmente "desaparecer" (ib. 341, 346). Ora, o retorno ao imediato é uma condição sine qua non do método. Henrich, como se verá ainda mais abaixo, examinou o duplo significado do 'imediato', a fim de abranger o seu restabelecimento após cada etapa de "supressão", no estudo "Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung" (in Henrich (ed.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, 1978, 203-324) 241-242, 255-257, 266ss.)

[73] A noção é de Fulda, "Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise" (in Horstmann (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., 1978, 124-174) 161; e Henrich (op. cit., 231-233). Sobre a noção de "Bedeutungsmodifikation", v. tb. Fulda, "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik" (in Horstmann (ed.), op. cit., 33-69), 43ss. Sobre o conceito de "Bedeutungsverschiebung" na história da ciência, v. W. Neuser, *Natur und Begriff. Studien zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel* (Stuttgart / Weimar, 1995), 65.

pelo movimento que define a discursividade do pensar, afinal a sua articulação, que é uma condição para que se possa falar de um "sistema", é a operação da negação. Hegel pretende encontrar na operação da negação o referido movimento da reflexão entre conceitos e representações diferentes. "A única coisa necessária para alcançar o procedimento científico, é o reconhecimento do princípio lógico de que o negativo é igualmente positivo [...]."[74] Se um determinado conceito possui um significado positivo, um "conteúdo", ou representa uma "determinação do pensar", a sua negação e dupla negação deverão acabar por conduzir a um "deslizamento do significado" ("Bedeutungsverschiebung"), ou a um "conceito sucessor" seu.[75] É esta "positividade" da negação que conduz ao que Hegel denomina "movimento" do pensar ou do conceito.

Observe-se, a título de ilustração, como os paradoxos de Zenão de Eleia motivam a Hegel o comentário de que as contradições no movimento não provam, contrariamente ao que pretendia o dialecta antigo, a não-existência do movimento, mas sim a existência da contradição, i.e., que o movimento é a "contradição existente".[76] Do mesmo modo, haverá que admitir que o paradoxo da reflexão não demonstra a inexistência da consciência, mas que esta possui um estatuto contraditório. A ligação do movimento à contradição é realizada pelo início da filosofia, na escola de Eleia e com Heraclito. O movimento do pensar possui igualmente os seus paradoxos ou antinomias, que Hegel pensa poder desenvolver como movimento, distensão, diferenciação generalizada entre o actual e o implícito na diacronia dialéctica.

2.2.2. *A negação na* Ciência da Lógica. *A autonomização da negação*

Uma origem histórica e conceptual próxima para uma discussão acerca do significado e alcance da negação na lógica de Hegel encontra-se nos *Fundamentos da Doutrina da Ciência* de 1794/95, de Fichte, onde o autor estabelece "eu" e "não-eu" como princípios para a dedução do sistema filosófico. A negação é por Fichte remetida à acção originária de um "não-eu", do mesmo modo que a afirmação é remetida para a acção realizada pelo "eu".[77] A tentativa de Fichte de "fundar" o juízo, i.e., o afirmar e o negar discursivos, sobre o "eu" e o "não-eu", é recusada por E. Tugendhat a partir da noção de Aristóteles, segundo a qual não é possível a negação de substâncias, ou seja, de "termos individuais". Uma tal negação é, para Tugendhat,

[74] "Das einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebensosehr positiv ist [...]" (1812, 21).

[75] V. nota 73 supra.

[76] 1813, 61.

[77] Cf. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (GA I/2, §§ 1 e 2).

simples absurdo, uma "Unding".[78] Na verdade, a discussão gira em torno da possibilidade de *autonomização – e consequente substantivação – da negação* em relação ao uso proposicional, seu alegado lugar privilegiado de origem.

Para Fichte, o ponto de partida são, efectivamente, juízos, a saber, um juízo de identidade e um juízo negativo, os quais devem ser entendidos como resultado de "acções" originárias do espírito humano.[79] Embora o "eu" partilhe algumas das funções da substância primeira aristotélica, nomeadamente a de poder ser sujeito de predicação,[80] "eu" ou "não-eu" designam princípios da faculdade de julgar. A partir de uma argumentação que não será aqui o lugar para desenvolver, Fichte admite que é a subjectividade, que denomina "eu", que está na base da faculdade de julgar: afirmar ou negar – o que, ao menos como tese, não é de surpreender assim tanto.[81] A subjectividade é caracterizada pela sua capacidade de se auto-identificar. A identidade estaria, segundo Fichte, na base do juízo afirmativo, ao passo que na base do juízo negativo estaria a não-identidade. Esta seria inderivável a partir da mesma identidade sobre a qual se tinha fundado o juízo afirmativo. Por isso, atribuiu à negação um estatuto igualmente originário e inderivável, e supõe um outro acto originário da faculdade de julgar, que atribuiu a uma instância que denominava "não-eu".[82] A predicação, por sua vez, surgiria apenas como derivada da composição dos actos originários de identificação e diferenciação atribuídos ao eu e ao não-eu. Fichte, na sua tentativa de questionar mais além as formas proposicionais da afirmação e da negação, ou de encontrar um significado mais fundamental para essas formas, procurou explorar uma fonte de significação de tipo pragmático, posto que o que está em questão não são substâncias primeiras, mas *actos* ou *actividades* geradores do sentido para as formas proposicionais.

Desta teoria fichteana emergem duas características da negação que Hegel irá reelaborar e que são determinantes para o seu pensamento. Trata-se, por um lado, da *autonomização da negação* e, por outro, do seu carácter primordial, ou seja, que não se pode questionar mais além – embora se possa, e deva, evidentemente, questionar de inúmeros outros modos a seu respeito.

[78] Tugendhat, "Kehraus mit Hegel" (in idem, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M., 1979, 293-357), 303. A referência é a *Categorias*, 3^b25ss.

[79] Fichte, op. cit., 266.

[80] Cf. ib. 259.

[81] Para uma elucidação deste argumento fichteano permitimo-nos remeter para a nossa "Apresentação" à tradução portuguesa dos *Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa* (Lisboa, 1997, 8-12).

[82] Cf. Fichte, op. cit., § 2.

Ou seja, por um lado, o argumento de Fichte acerca do não-eu conduz a um isolamento da negação em relação à estrutura frásica, onde ela é inicialmente encontrada. Fichte parte, com efeito de um juízo: "tome-se um juízo que ninguém conteste".[83] Por outro, a negação é assumida como inderivável e, consequentemente, como expressão de um "acto primordial".[84]

Esta autonomização pode, na lógica de Hegel, ser duplamente caracterizada. Ao ser tomada como independente, isto é, desligada da sua origem proposicional, e da sua relação aos outros elementos constituintes da frase, a negação torna-se, em consequência, substantiva. Segundo D. Henrich, Hegel fundou a sua dialéctica em "tratar como substantivo o elemento de significação 'negativo', por força do qual uma frase pode operar como privação, e logo, tratá-lo como 'a negação' sem o manter ligado à estrutura da frase".[85] E é por via desta utilização da negação que se irão gerar outros significados, outros conceitos, justificando-se a noção hegeliana de "movimento do pensar". É a partir da negação autonomizada que "é postulado um novo conceito, com um *outro* elemento de significação 'negativo'. Abre-se, deste modo, a perspectiva de uma tipologia de significados de 'negativo', mas também de uma sequência inicialmente imprevisível de outros significados que se podem derivar da negação autónoma."[86]

Além disto, agora em oposição a Fichte, Hegel autonomiza a negação, não só da estrutura proposicional, como também de qualquer sujeito, mesmo que concebido, de forma dessubstancializada, como pura actividade. Embora constituísse, para Fichte, uma actividade formalmente autónoma, a negação continuava, por intermédio do "não-eu", a derivar materialmente o seu sentido do facto de ser oposta à identidade do "eu". A negação era, nos *Fundamentos da Doutrina da Ciência*, quanto à sua forma, um acto de significado originário e incondicionado. Mas, quanto ao seu conteúdo, o seu significado estava condicionado pelo do seu oposto. Sem esta oposição ao acto da identidade do eu, o significado dos actos do eu e do não-eu não se poderiam distinguir.[87] Para Hegel, a negação, já autonomizada de qualquer

[83] Ib. 256. Tal juízo será grafado A = A, e conduzirá Fichte à descoberta da auto-posição da identidade do eu como primeiro princípio para a filosofia (cf. ib. § 1).

[84] "Tathandlung" (ib. 259).

[85] "[...] das Bedeutungelement >negativ<, kraft dessen eine Aussage als Absprechung fungieren kann, als Substantiv zu behandeln, also von ihm als von >der Negation< zu handeln, ohne es an die Struktur der Aussage gebunden zu halten" (Henrich, "Substantivierte und doppelte Negation", in H. Weinrich (ed.), *Positionen der Negativität,* München, 1975, 481-485, 482).

[86] "[...] ein weiterer Begriff mit einem *anderen* Bedeutungselement >negativ< postuliert ist. Auf diese Weise öffnet sich die Perspektive auf eine Typologie von Bedeutungen von >negativ<, aber auch auf eine zunächst unabsehbare Sequenz anderer Bedeutungen, die aus der autonomisierten Negation herzuleiten sind" (ib. 483).

[87] Cf. Fichte, loc. cit.

sujeito, vai permitir um movimento *objectivo* de conceitos, ou seja, por um lado uma *distinção* de significados diversos e, por outro, um *encadeamento* desses significados. Nesta relação entre distinção e encadeamento de significados gerada por negação consistirá o "movimento do conceito".

No entanto, a legitimidade de uma tal autonomização e substantivação da negação não é de modo nenhum clara. A dificuldade da questão justificará duas citações de Tugendhat, onde se destilam os principais elementos de crítica radical aos procedimentos idealistas: "De certo modo, reside no idealismo alemão um retrocesso em relação a Platão e a Aristóteles, até ao nível da cultura lógica presente na escola eleática e na sofística subsequente; aí, quando pela primeira vez se reflectiu sobre conceitos como ser, alteração, identidade ou predicação, a carência de reflexão linguística – a interpretação objectivada de determinações que, na verdade, são linguísticas, e a inadvertência de ambiguidades – conduziu a paradoxos." "Da perspectiva linguístico-analítica, isto significa: a apreensão dialéctica especulativa das categorias lógico-ontológicas é apenas uma variante da apreensão dessas categorias, que se origina numa tradição filosófica ingénua, orientada para o objecto, [é apenas] uma construção sistemática sobre essa tradição, que a solidifica, e que se limita a tornar manifestos os seus paradoxos latentes e a celebrá-los como a verdade."[88]

Na verdade, o interesse pela questão sobre o estatuto e o significado de formas que ocorrem na linguagem, como "ser", "alteração", "identidade" ou "predicação" não é novo ou exclusivo do idealismo alemão ou de Hegel. O que estes propõem são novas vias de interpretação desse significado, que não correspondem, porém, necessariamente, a uma "objectivação" desses elementos de significação. Assim, o facto de se colocar no lugar do sujeito de orações a designação de uma entidade que é explicitamente interpretada, por exemplo, como um acto, não acarreta inevitavelmente o seu tratamento

[88] "In gewisser Weise liegt darin [sc. im deutschen Idealismus] ein Rückfall hinter Platon und Aristoteles zurück auf dasjenige Niveau von logischer Bildung, das in der eleatischen Schule und der auf die folgende Sophistik gegeben war; damals, als man zuerst auf solche Begriffe wie Sein, Veränderung, Identität, Prädikation reflektierte, führte der Mangel am sprachlicher Reflexion – die gegenständliche Interpretation der Bestimmungen, die in Wirklichkeit sprachliche sind, und das Übersehen von Vieldeutigkeiten – in Paradoxien" (Tugendhat, op.cit., 305). "Aus sprachanalytische Sicht heißt das: die spekulative, dialektische Auffassung der logisch-ontologischen Kategorien ist nur eine Variante der aus einer naiven philosophischen Tradition stammenden gegenstandorientierten Auffassung dieser Kategorien, ein diese Auffassung verfestigender systematischer Überbau, der ihre latenten Paradoxien nur manifest macht und als Wahrheit feiert" (ib.). Para uma crítica à perspectiva linguística da filosofia de Tugendhat, v. M. Wetzel, *Dialektik als Ontologie auf der Basis selbstreflexiver Erkenntniskritik. Neue Grundlegung eines "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins" und Prolegomena zu einer Dialektik in systematischer Absicht* (München / Freiburg, 1986), 326.

como um objecto. Dado o carácter linguístico de toda a interpretação teórica e científica, uma tal localização é, sem dúvida, uma condição para uma qualquer interpretação dessa entidade, seja ela tomada como objecto, como acto, como determinação exclusivamente linguística ou de qualquer outro modo. A linguagem admite a construção de diferentes ontologias, e nem todas serão constituídas primordialmente por objectos em sentido enfático, de coisa objectivada.[89]

Porventura ao contrário da tradição referida, Hegel tem consciência do carácter proposicional de determinados componentes do significado, posto que os submete a uma crítica justamente a partir desse ponto de vista. Dois elementos dessa crítica encontrar-se-ão na crítica à estrutura do juízo levada a cabo na lógica do conceito, e na teoria da frase especulativa.[90] O procedimento dialéctico deverá servir, em larga medida, como explicitação de ambiguidades presentes em categorias filosóficas como "substância", "ser", "devir", "identidade", "predicação", etc. Suposto que algo se pode entender como o significado de tais palavras, seja esse significado linguístico ou extra-linguístico, substantivado ou não, a presença de ambiguidades não é escamoteada ou esquecida, mas antes trazida sistematicamente à luz por Hegel. A tese de que tais conceitos encerram antinomias ou contradições pressupõe apenas que possuem uma função significativa que pode ser tematizada e apreendida num conceito e, nessas condições, referida, independentemente de ser esta referência entendida como linguística ou extra-linguística. As antinomias serão posteriormente descobertas e tomadas como partes constituintes do significado desses termos.

Deverá, além disso, qualquer questão pelo significado dos elementos funcionais da frase ser considerada ingénua e objectivante? Sendo a resposta afirmativa, perde qualquer perspectiva de sentido a questão ontológica mais geral, a qual faz transitar o "ser" – na linguagem comum normalmente a cópula do juízo – para o lugar do sujeito. É a possibilidade de reflexão acerca das articulações do sentido impressas na linguagem que é negada. Supõe-se à partida regulamentado que tipo de entidades pode legitimamente ocupar o lugar de sujeito ou de predicado de frases, excluindo-se desse âmbito as partículas não interpretáveis como objectos, mas somente como partes de estruturas proposicionais. Nos termos de Tugendhat, tal tematização é uma "Unding", o que significa, para a linguagem corrente, um "absurdo". Para

[89] Isto é válido mesmo para linguagens formalizadas, como mostra G. Legenhauser, "New Semantics for Lower Predicate Calculus" (in *Logique et Analyse,* 28 (1985), 317-339).

[90] Sobre a crítica ao juízo cf. D. Lachterman, "Hegel and the Formalization of Logic" (in *Graduate Faculty Philosophy Journal,* 12 (1987), 153-236), 168ss. Sobre a frase especulativa, v. Cap. 2.11 infra.

o "mundo invertido" hegeliano, que não corresponde à perspectiva natural, essa tematização irá desembocar numa ontologia que admite como entidades fundamentais justamente não coisas, no sentido de particulares desligados de relações, mas as próprias *relações*.[91]

O que está em questão para Hegel é esta última concepção da coisa, ou do "algo" entendido a partir do primado das relações que são estabelecidas desde logo pelo conceito da existência (o "Dasein"[92]) desse algo. A autonomização da negação justifica-se na medida em que a existência de algo se irá constituir a partir das possibilidades de afirmações ou de negações que cabem ao algo em processo de delimitação. A negação não se autonomiza como uma coisa ou conceito tomado como objecto, mas é autonomizada com o fito de ocupar uma função que é, além de linguística, sobretudo ontológica. Conforme observa Henrich, "para pensá-lo [sc. ao mais simples pensamento de um qualquer 'algo'], a operação da negação na frase tem de ser autonomizada e tornada, previamente a toda a relação com um qualquer algo que se pudesse negar, um constituinte de tudo o que possui 'ser-aí'." "Com uma consciência até certo ponto explícita, Hegel pretende pensar o mais simples pensamento da ontologia como correlato estrutural da forma frásica negativa."[93] A negação é aqui ligada à proposição, porque o ser é dito "ser", em sentido predicativo, todas as coisas, e o não-ser é a não-atribuição de qualquer predicado determinado. Mas o ser e o não-ser aqui presentes são um fundamento de relação totalmente indeterminado, conforme se encontrará representado, de modo mais evidente, nas formas do juízo

[91] Esta tese surge melhor explicitada em Henrich, "Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System" (in *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia,* 24 (1981), 279-303), esp. 281-284, e Idem, "Kant und Hegel. Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken" (in Idem, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, 1982, 173-208), 196-197. Para uma crítica a esta posição v. Fulda, "Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung kantischer Gedanken" (in Revue Internationale de Philosophie, 53 (1999), 465-483), 468-469. Refira-se igualmente, e.g., Ch. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik* (Berlin / New York, 1990), 64, 221, 228.

[92] "Dasein", categoria pertencente à lógica do ser, deverá traduzir-se normalmente por "ser-aí". "Existência" será reservado para "Existenz", categoria da lógica da essência. Na medida em que esta distinção ainda não for relevante, poderemos servir-nos de "existência" para traduzir o "Dasein".

[93] "Um ihn [sc. den einfachsten Gedanken von Irgend etwas] zu denken, muß die Operation der Negation in der Aussage verselbständigt und aller Beziehung auf irgend etwas, das sich negieren ließe, voran zu einem Konstituens von allem gemacht werden, was >Dasein< hat. [...] Diese Auffassung der Grundoperation allen Diskurses [...] ist nur Hegels Theorie eigen" (D. Henrich, "Formen der Negation in Hegels Logik", in R.-P. Horstmann (ed.), op. cit., 213-229, 216). "Hegel mit einigermaßen ausdrücklichem Bewußtsein verlangt, die einfachsten Gedanken der Ontologie als strukturelle Korrelate der negativen Aussageform zu denken" (ib.). Cf. 1832, 68, 84.

infinito e idêntico. Como a ligação é totalmente indeterminada, temos a forma do conceito sem qualquer conteúdo e, consequentemente, poderia dizer-se, ainda um "não-ser aconceptual",[94] como limite negativo do conceito.

O "ser-aí" parece possuir, segundo Henrich, como um momento constituinte, a substantivação da negação proposicional.[95] Além de considerações acerca da relação entre linguagem e pensamento em Hegel, a legitimidade de isolar o constituinte funcional 'negação' da sua estrutura proposicional será fundada pelo facto de, (1) *não obstante ser* objecto *("Gegenstand") da nossa tematização, ele não se irá "objectivar" (como "Objekt")* e de (2) *não vir a ser tratado isoladamente, mas no interior de uma outra estrutura* que lhe confere sentido. Hegel considera que a frase não é a mais interessante, a mais informativa, ou significativa das estruturas do pensamento. E assim, a negação só será isolada da proposição para ser inserida numa outra estrutura mais vasta e complexa, que podemos denominar como sistema.[96] Haverá ainda que atender, conforme se verá, a que para Hegel a unidade mínima de sentido não é a proposição, e tão-pouco é ela a entidade mais adequada a ser verdadeira (ou falsa). *A negação pode bem 'dizer-se de muitos modos'*,[97] e não só como constituinte da frase.

---

[94] Ib. 75.14.

[95] Cf. tb. Henrich, op. cit., 221. V. acerca do "ser" nesta perspectiva, P. Stekeler-Weithofer, *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung* (Paderborn, 1992), 107-108; e Idem "Verstand und Vernunft. Zu den Grundbegriffen der Hegelschen Logik" (in Demmerling & Kambartel, *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*, Frankfurt a. M., 1992, 139-197) 187.

[96] A noção de sistema pode ser abordada sob as mais diferentes perspectivas. Procurámos evidenciar os principais conceitos envolvidos na concepção hegeliana de sistema na Introdução deste estudo. Duma perspectiva hegeliana, mostrando as suas relações com Kant e as consequências praxísticas dessa relação, entre outros aspectos formais e históricos, v. Carmo Ferreira, op.cit., 205-225, esp. 217ss.. Também sobre a relação com o período anterior, v. E. Renault, *Hegel. La naturalisation de la dialectique* (Paris, 2001), 73-86: característica da posição hegeliana em relação às concepções anteriores é que a crítica quer do formalismo transcendental, quer da ideia de um princípio absoluto não conduz Hegel a renunciar à exigência de sistematicidade, que vai operar na ausência destas duas características, anteriormente inseparáveis da ideia de sistema (ib. 78). De uma perspectiva hegeliana, tb. A. Nuzzo, *Logica e Sistema. Sull'Idea Hegeliana di Filosofia* (Genova, 1992), 102ss.; e Harris, *Pensée formelle, transcendentale et dialectique. Logique et réalité*, (Lausanne, 1989), 126ss, esp. 131-134, 142. Em geral, v. e.g. D. Parrochia, *La raison systematique. Essai d'une morphologie des systèmes philosophiques* (Paris, 1993), 11ss. Uma abordagem biológica pode encontrar-se e.g. em A. Ziemke, *System und Subjekt. Biosystemforschung und radikaler Konstruktivismus im Lichte der Hegelschen Logik*, (Braunschweig / Wiesbaden, 1992), 71-72, 76ss. Para outros aspectos gerais, v. e.g. L. von Bertalanffy, *General System Theory* (New York, 1998), 19, 32ss., 39, 46ss.; de modo melhor desenvolvido, e também sobre aspectos gerais e sociológicos, N. Luhmann, *Introducción a la Teoría de Sistemas* (Mexico, 1996), 45ss., 61-62, 90ss., 185ss.

[97] Cf. Henrich, loc. cit.

2.2.3. Negação e dupla negação na Ciência da Lógica.

Nos seus estudos sobre a negação na lógica de Hegel, D. Henrich realiza, na *Ciência da Lógica*, duas distinções fundamentais. (1) Por um lado, (1a) a negação é a "forma frásica", autonomizada e substantivada. Por outro, (1b) é a negação que tem a sua origem no conceito de "ser-outro" ("Anderssein") ou "alteridade" ("Andersheit"). Henrich realiza, além disso, (2) uma segunda distinção, a saber a da atribuição ou não à negação (2a) da propriedade da auto-aplicação, que significa a duplicação da negação, como reiteração simples, operação que produz o retorno à situação anterior à negação; e (2b) da propriedade da auto-referência ("Selbstbezüglichkeit"), propriedade que significa a auto-aplicação no sentido de negar-se a si própria da negação previamente autonomizada. Será fundamental, para compreender a operação da dialéctica, a relação entre estas duas questões.

Observando a relação cruzada entre as duas distinções, deverá registar-se que *a negação proposicional (1a) não é auto-referente (2b)*. A *alteridade (1b)*, por seu lado, não é normalmente considerada como auto-referente (2b), mas poderá, num sentido especial ainda a discutir, ser considerada como tal.

Deverá notar-se, então, que a negação proposicional (1a) pode ser duplicada (segundo 2a), mas não é auto-referente (no sentido 2b), na medida em que aquilo que é negado (em 1a) não é a negação mesma, mas a predicação sobre a qual ela se aplica. Ora, a operação que Hegel realiza, e que Henrich considera como não fundamentada, é a de tomar a propriedade reconhecida à negação de origem proposicional, de que a dupla negação é idêntica ao seu oposto (o resultado determinado da aplicação de 2a sobre 1a), a afirmação,[98] e aplicá-la à negação como alteridade. Obtém assim a dupla negação como uma 'alteridade da alteridade'.

Conforme se considere a alteridade como auto-referente ou não (i.e., segundo os sentidos 2b ou 2a), o sentido da duplicação da negação é diferente. Para a dupla negação da alteridade entendida como *sem auto-referência* (2a aplicado a 1b) o resultado é a categoria geral de "ser-dentro-de-si" ("Insichsein") e, mais especificamente, de "ser-para-si" ("Fürsichsein"). Escreve Henrich: "No ser-dentro-de-si, a auto-referência do 'algo' resulta da negação da alteridade. Mas a negação ela própria é aí inteiramente sem auto-referência."[99] Define-se por tal modo, em especial, a categoria do ser-para-si, ou seja, da entidade totalmente referida si própria. Este 'algo' ou, nos termos de Hegel 'uno', ou 'um', não é a própria negação. Ele é um 'algo',

---

[98] Cf. ib. 217-218.

[99] "Im Insichsein ergibt sich also die Selbstbeziehung des Einen aus der Negation der Andersheit. Die Negation selbst ist dabei aber ganz ohne Selbstbeziehung" (ib. 223).

cuja negação é o outro, e cuja dupla negação, a negação do outro, é novamente ele mesmo, agora considerado sem relação ao seu outro. A situação inicial é, de certo modo restabelecida, mas a indeterminação inicial é transformada em dupla determinação, porque o "um" entretanto se distinguiu do seu outro.

Se a alteridade for, por outro lado, entendida como auto-referente (i.e., 2b aplicado a 1b), o resultado é diverso. Aquela que é outra de si mesma é a própria negação. É o próprio operador que é reflexivamente auto-aplicado. Esta operação deve justificar-se pela autonomização da negação entretanto efectuada: a negação, autonomizada da entidade de que era constituinte, refere-se a si própria. Trata-se, por conseguinte, de uma negação – como alteridade – que se nega a si própria e que é, então, "'a outra de si mesma'".[100] A reiteração da alteridade deverá deixar-se pensar como negatividade auto-referida. "Hegel fez desta estrita auto-referência da negação no sentido de uma outra de si própria o mais importante meio de operação da sua lógica."[101] A auto-referência da alteridade revela um sentido privilegiado do "especulativo" segundo Hegel, mas tal auto-referência, ou sequer a auto-aplicação da alteridade supõem determinadas condições que temos ainda de considerar.

Os principais problemas levantados acerca da negação neste passo são, por um lado, (A) o da legitimidade da autonomização da negação relativamente à frase e, por outro, (B) a da legitimidade da auto-aplicação e auto-referência da alteridade. Uma resposta para os dois já foi, de certo modo, adiantada nas considerações anteriores.

(A) A autonomização da negação não deve ser confundida com objectivação simplesmente. A autonomia resulta de tomá-la como tema de investigação, e não somente na observação do seu uso na linguagem corrente,[102] mas na convicção de que existe um significado enunciável por ela veiculado. Esse significado corresponde a um *princípio* ontológico fundamental e determinado, ao qual o uso corrente da linguagem alude. E, além disso, que esse significado pode ser não só compreendido como também exposto na linguagem. Este princípio é, em geral, o da diferença ou da diferenciação entre os entes.

(B) No que diz respeito à auto-referência, o problema deve ser apreendido no âmbito de uma consideração geral acerca da lógica hegeliana. Ela é uma lógica categorial, que toma, efectivamente, as categorias como entidades, ou seja, entende-as como dotadas de um modo de *ser*, embora obviamente não de existência física. E poderá apresentar-se a noção geral – que será mais abaixo discutida – de que o modo de ser das categorias é universalmente auto-aplicável, em especial no sentido especulativo referido em 2b, i.e., que para todas as categorias lógicas o seu significado é simplesmente idêntico ao seu ser, com a consequência de que o seu modo de ser é reflexivo.[103] O argumento é que enquanto e.g. o conceito de 'homem' significa algo – o homem – que nada tem que ver com o modo de ser do próprio conceito, o modo de ser do conceito é idêntico ao seu significado. O conceito de 'essência', e.g., *é* ele próprio a essência. Por isso, no nosso exemplo, o conceito é também essência. Isto implica a possibilidade da auto-aplicação desses conceitos e, consequentemente, a auto-referência da alteridade. Se a 'alteridade' é um conceito que deve ser classificado como pertencente à lógica, então a alteridade é uma propriedade de nível ontológico do próprio conceito lógico em geral. Isto deverá significar que o outro é "o outro de si mesmo". A auto-referência não é, entretanto, é claro, a única relação a que os conceitos estão submetidos, e isso explica que, como se viu, a alteridade possa ter um significado auto-referente e um outro ainda, que não toma em consideração esta auto-referência. Isto deve explicar porquê a reflexão, – figura mais concreta da auto-referência – que se encontra no organismo vivo e no sujeito pensante, é um suposto indissociável da ideia de significado. É a própria ontologia do significado que é objectivamente reflexiva, e isto deve ser verificado desde a determinação mais geral e original da discursividade conceptual, a negação. Estas considerações muito abstractas pretendem somente explicitar os supostos do princípio de geração do significado categorial. Deverá, em seguida, esclarecer-se a relação entre os dois sentidos 1a e 1b (negação frásica e negação como alteridade), e se Hegel fornece os meios teóricos de os reunir de modo unívoco. Na ausência de meios para tal, a lógica perderá a sua unidade interna, regida por dois princípios irredutíveis.

[100] "Das 'Andere seiner selbst'". Como mostra Düsing, "Dialektikmodelle. Platons „Sophistes" sowie Hegels und Heideggers Umdeutungen" (in Wandschneider (ed.), *Das Problem der Dialektik*, Bonn, 1997, 4-18), o problema parece partir do *Sofista* de Platão (239c-d), onde este recusa que o ser-outro participe de si mesmo. Düsing observa que a pretensão de Hegel de encontrar aí essa participação do ser-outro em si mesmo, gerando o "outro de si mesmo" se funda num erro de tradução (ib. 11). O facto é conhecido, como realça Gadamer (*Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*, New Haven / London, 1976, 22), desde o séc. XIX (remetendo a Heyder, *Kritische Darstellung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik*, Erlangen, 1845).

[101] "Diesen strikten Selbstbezug von Negation im Sinne eines Anderen seiner selbst hat Hegel zum wichtigsten Operationsmittel seiner Logik gemacht" (Henrich, op. cit., 220).

[102] A diversidade de sentido dos usos dos termos ligados à negação pode ser depreendido, e.g., da listagem apresentada por M. Wolff (*Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie der Dialektik Kants und Hegels*, Königstein/Ts., 1981, 21) do uso do termo "contradição" na linguagem corrente.

[103] Acerca desta questão, Cap. 2.13. infra. Tb. Hösle, *Hegels System* (Hamburg, 1988), 72-74; e Lachterman, op. cit., 167-168.

O problema que se levanta é, então, o de como conciliar os dois significados da negação apresentados, tanto (1) ao nível da negação simples quanto (2) ao nível da dupla negação.

(1) Ao nível da negação simples, a pergunta é se é possível derivar uma forma da negação da outra, ou remetê-las a um só significado.[104] Caso não o seja, isto significa que Hegel confundiu ou misturou ilegitimamente dois tipos heterogéneos de negação. E, segundo Henrich, efectivamente, "Hegel confundiu o conceito de negação da alteridade com o da frase negativa".[105] Por outro lado, considera Henrich que os dois tipos de negação se encontram sucessivamente na base das categorias presentes logo no começo da lógica. A primeira forma de negação referida, a de tipo frásico, vigora na relação entre as categorias que constituem um conjunto inicial de categorias, o 'ser' e o 'nada'; a segunda forma da negação, a alteridade, é já própria do conjunto formado pelas categorias imediatamente seguintes, o 'algo' e o 'outro', desenvolvidas a partir do denominado "ser-aí".

A questão da legitimidade da transição entre o primeiro e o segundo conjunto de categorias, como se verificará, só poderá ser apreciada no próprio texto e argumento da *Ciência da Lógica*, e não pode ser resolvida por reflexões exteriores. Sem ser este ainda o momento de discutir mais pormenorizadamente a derivação conforme realizada na *Ciência da Lógica*, poderá registar-se que a sua noção fundamental – ao contrário do que defende Henrich – não parece conter um hiato intransponível. Esta transição assenta em que as categorias (ou, para o caso, operadores de origem frásica) 'ser' e 'não-ser'[106] possam de algum modo pensar-se conjuntamente como 'ser determinado', ou 'ser-aí'. Este 'ser-aí' possui, como seus constituintes ontológicos, tanto o ser quanto o não-ser em geral e, especialmente, o ser e o não-ser de cariz proposicionais. Não distinguindo agora entre juízo identitativo e juízo proposicional, observe-se que o *ser-aí* é determinação e, como tal, estará apto a *ser* e *não-ser* dentro de uma estrutura proposicional, quer esta se entenda predicativa, quer identicamente. E nada impede de considerar que dentro desta estrutura o ser-aí possa ser definido como um 'algo' que se distingue do seu outro, daquilo que ele não é, predicativa ou identicamente. O ser-determinado, ou o 'algo', pode ser definido na sua qualidade de ser-outro relativamente ao seu outro, por via de uma negação frásica: ele *é* e *não-é proposicionalmente* aquilo que ele mesmo e o seu outro

[104] Cf. Henrich, "Formen der Negation in Hegels Logik" (in R.-P. Horstmann (ed.), op. cit., 213-229), 219.

[105] "Hegel hat den Negationsbegriff der Andersheit mit dem der negativen Aussage konfundiert" (ib. 222).

[106] Este, segundo Hegel, deveria denominar-se, de modo mais abstracto, 'nada'.

são. Na altura própria, e já definido como singular, o 'algo' participará explicitamente da estrutura frásica ou judicativa. A frase, na sua forma de juízo, segundo Hegel, não é, por isso, como se verá, de modo nenhum estranha à constituição ontológica do algo, da coisa ou do singular.

Mas, segundo Henrich, a confusão residiria não só na insuficiente passagem de uma forma de negação para a outra, como também na atribuição de propriedades de uma à outra. Isto refere-se em especial à propriedade da dupla negação.

(2) No plano da dupla negação, como se adiantou, a confusão de Hegel teria sido a de atribuir uma propriedade reconhecidamente pertencente à negação proposicional, à negação como alteridade. Esta propriedade é aquela segundo a qual a duplicação da negação é equivalente à afirmação.[107] Assim, a propriedade que, no domínio da proposição é inócua, ao nível da alteridade, e da alteridade entendida como auto-referente, é decisiva.

A negação de matriz proposicional (1a), dado não permitir a duplicação auto-referente (2b), não permite ainda o denominado 'pensar especulativo' hegeliano e por isso, segundo Henrich, o começo da lógica "não é ainda, por si só um pensamento especulativo-dialéctico".[108] "Unicamente o pensamento da alteridade em si [é que] dá o nome ao princípio de constituição de todos os conceitos fundamentais das seguintes disciplinas parciais da lógica."[109] Este princípio ameaça arruinar o princípio de não-contradição, posto que o "mesmo" se torna o "outro do outro", e fornecerá a Hegel a sua peculiar interpretação deste princípio, em que a contradição é admitida ao nível ontológico, mas igualmente, como provisória, ao nível lógico, como se verá.

Ora, o problema é que a alteridade, como Henrich observa, não está sujeita ao "carácter binário" ("Zweistelligkeit")[110] típico da proposição – afirmação vs. negação – e, por conseguinte, à dupla alteridade não equivale necessariamente o restabelecimento da situação afirmativa original. Por isso, a duplicação da alteridade, em qualquer dos sentidos, 2a ou 2b, não é, prima facie, aceitável. Ao que parece, Hegel pretende constituir o seu sistema "a partir de uma combinação de ambos os tipos da dupla negação".[111] Os constituintes seriam, na verdade, três: (a) a propriedade da dupla negação como retorno à situação original, e (b) o "em-si outro", combinado com (c) o "ser-

[107] Cf. Henrich, op.cit., 217-218.

[108] "[...] ist für sich noch kein spekulativ-dialektischer Gedanke" (ib. 220).

[109] "Erst der Gedanke der Andersheit an sich nennt das Konstitutionsprinzip aller Grundbegriffe der folgenden Teildisziplinen der Logik" (ib.).

[110] Ib. 218.

[111] "[...] aus einer Kombination beider Typen der doppelten Negation" (ib. 224).

-dentro-de-si" de cada conceito. Produz-se assim a "cisão ("Entzweiung")[112] dos conceitos característica do pensar especulativo e que domina o movimento da lógica. Uma descrição exterior deste processo poderia apresentar-se como se segue. O "ser-dentro-de-si" (um conteúdo categorial significativo), que constitui um imediato, explicita-se como a negação do seu outro. É esta negação do outro que, na verdade, o determina como "ser-dentro-de-si", uma vez que o imediato inicial aparece como contendo uma referência constitutiva ao outro, ao qual não era inicialmente suposto referir-se. E o imediato pode ser visto como contendo uma negação da negação, negação *auto-referente* e, consequentemente, é "*em-si mesmo outro*". Para a completa determinação do "ser-dentro-de-si" inicial, a exclusão do outro passou a ser, melhor considerada, uma referência necessária a si. A apreensão desta referência necessária do imediato ao seu outro que o determina é já um modo de relação diversa da categoria inicialmente posta. Hegel irá dar-lhe um novo nome, ligado a uma palavra corrente ou termo filosófico disponível para exprimir esse resultado. Neste movimento, a unidade inicial cindiu-se, e a nova situação é um novo imediato. O procedimento é análogo ao da dupla negação na medida em que à negação da negação corresponde o restabelecimento da imediatez.

Aquilo que salta à vista a partir desta descrição exterior é que, embora se possa legitimamente encontrar na lógica dialéctica padrões de operação análogos aos das duas formas de negação referidas – negação frásica e alteridade –, a alteridade da lógica dialéctica é de facto equivalente a uma *bipartição* do espaço lógico de determinação. (Num exemplo de Wandschneider, pode observar-se uma aplicação comezinha desse princípio: o universo das casas para alugar, quanto à mobília divide-se binariamente em 'mobilado' e 'não-mobilado'.[113]) A lógica hegeliana é, antes de ser uma lógica proposicional, ou de juízos, uma lógica de *conceitos* que vão sendo divididos por determinação. Esta divisão sem resto do espaço de determinação corresponde a uma incompatibilidade efectiva de predicados e, num espaço de determinação assim considerado, a alteridade é efectivamente binária, e a alteridade da alteridade equivale à situação anterior. A um nível categorial onde apenas se dispõe do outro e do mesmo, o outro do outro é efectivamente o mesmo, o que institui um regime binário. Este regime justifica a validade para a alteridade da regra da dupla negação, inicialmente apenas reconhecida para a negação proposicional.

[112] Ib. 221.

[113] V. Wandschneider, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorien-Entwicklung in Hegels 'Wissenschaft der Logik'* (Stuttgart, 1995).

Não será necessário aqui elucidar mais além as razões por que, na dialéctica, o retorno à situação inicial não é a sua simples reposição, ou repetição, sem qualquer progresso, como acontece na dupla negação frásica, mas que o espaço de determinação é de certo modo, não bipartido, mas alargado – aliás, desdobrado, ou duplicado – a partir de determinações que estavam somente implícitas, invisíveis no imediato inicial. Imageticamente, o retorno ao início seria efeito de uma topografia conceptual que permite, ao duplicar a esfera de determinação, desdobrá-la sobre si mesma.

Podemos concluir, desde já, que dada a bipartição e reflexividade típicas de um espaço lógico produzido exclusivamente pela negação, (1) a auto-referência da alteridade é não só legítima, como necessária numa lógica que é uma teoria categorial de significações; (2) que existe uma ligação conceptual entre a negação como forma frásica e a negação como alteridade; e, por fim, (3) que a propriedade da dupla negação pode ser aplicada, não só à negação frásica, mas também à categoria da alteridade.

2.2.4. A negação como incompatibilidade de predicados

Aquilo que levanta dificuldades nas interpretações de Henrich sobre a negação e a dupla negação é o que parece ser uma diferença, ou hesitação, na interpretação da relação entre os dois sentidos da negação apresentados e o "problema do sentido da negação pressuposto nos predicados incompatíveis".[114] Este tipo de negação constitui a exclusão real entre opostos.[115]

Regista-se assim, por um lado, a afirmação de Henrich de que "à relação ainda indeterminada entre negação frásica e incompatibilidade de predicados corresponde, em Hegel, à relação de sequência entre negação autonomizada e determinidade".[116] A *determinidade* parece corresponder, dentro da sequência categorial da lógica, à noção de *incompatibilidade de predicados*. A sequência da *Ciência da Lógica* conduz do 'ser' e do 'nada' ao 'algo e o seu outro', i.e., à alteridade. Visto que a negação autonomizada está claramente identificada, por Henrich, com as categorias iniciais da lógica (ser e nada), a determinidade aqui referida deve restringir-se às categorias subsequentes, a saber 'ser-aí', 'qualidade', 'algo', e 'algo e um outro', afinal à determinidade como ser-outro em geral, ou alteridade, que é introduzida

[114] "[...] das Problem des in inkompatiblen Prädikaten vorausgesetzten Negationssinnes" (Henrich, "Substantivierte und doppelte Negation", in H. Weinrich (ed.), *Positionen der Negativität,* München, 1975, 481-485, 483)

[115] V. M. Wolff, op. cit., 14, 15, 45-46, 107-108, 127.

[116] "Denn der noch unbestimmten Beziehung zwischen Satznegation und Inkompatibilität von Prädikaten entspricht in Hegel das Folgeverhältnis zwischen autonomisierter Negation und Bestimmtheit" (Henrich, op. cit., 484).

a partir do 'ser-aí'. Logo, o comentador interpreta aqui a determinidade do algo e do ser-outro, ou a *alteridade* em geral, como correspondendo à negação como *incompatibilidade de predicados.*

Ora, Henrich considera também, por outro lado, que a negação na *Ciência da Lógica* não pode ser reduzida a um sentido unívoco, porque os desenvolvimentos subsequentes à categoria do 'nada' "são regidos por um outro sentido de negação. Ele surge quando a determinidade do algo é apreendida como *ser-outro.* O conceito de ser-outro não é novamente entendido como incompatibilidade de predicados, dado que ele deve ser um pensamento do algo existente".[117] Apesar das dificuldades de interpretação, lido o texto de Henrich com atenção, o sentido da negação como incompatibilidade de predicados não corresponde agora, ao contrário da passagem citada no parágrafo anterior, às categorias do ser-aí, ou ser-determinado mas, aparentemente, às categorias iniciais, anteriores à introdução da determinidade como alteridade.

A conclusão deste difícil percurso pelo sentido da negação na lógica de Hegel segundo Henrich, faz-nos deparar com a incompatibilidade de predicados uma vez associada à negação de base frásica e, outra vez, associada à alteridade, que o mesmo autor considera não poderem ser derivadas uma da outra, ou reconduzidas a um princípio comum. A dificuldade, em qualquer caso, resulta da colisão entre dois modos de considerar as categorias iniciais da lógica.

Em primeiro lugar, trata-se de uma aplicação alternada, sobre o começo da lógica, de dois momentos lógicos muito distintos, a saber, do *juízo,* – afirmativo e negativo –, e da noção de *exclusão,* própria da *contradição.* Estes momentos pertencem, o primeiro, à lógica do conceito, o segundo, à lógica da essência, a rigor ainda não constituídos no começo da lógica. Não é de surpreender que os resultados desta aplicação surjam como dificilmente compatíveis entre si, e surjam imprecisões.

Trata-se, em segundo lugar, de uma *reflexão exterior* sobre essas categorias. A exterioridade não é, só por si, motivo suficiente para que se possa considerar uma reflexão como errada ou injustificada. Ela pode ser correcta e esclarecedora mas, independentemente das sua razões, está por definição ligada a uma *ordem que não é coincidente com a ordem do sistema,* e só por isso é classificada como exterior. Não é, por conseguinte, de esperar que tais reflexões permitam acompanhar a ordem sistemática, e não é a ordem sistemática que deve ser condenada, se não são capazes igualmente de a

---

[117] "[...] sind von einem anderen Negationssinn beherrscht. Er ergibt sich dort, wo die Bestimmtheit des Etwas als *Anderssein* gefaßt wird. Der Begriff des Andersseins ist wiederum nicht als Unvereinbarkeit von Prädikaten verstanden, da er ja ein Gedanke vom daseienden Etwas sein soll" (Henrich, "Formen der Negation in Hegels Logik", in R.-P. Horstmann (ed.), op. cit., 213-229, 218).

esclarecer. Como se observou acima, é só no argumento efectivo da lógica que se pode dirimir a questão. Henrich considera a passagem em causa – das três categorias iniciais para a lógica do ser-aí – como "do mais fraco" que se encontra na *Ciência da Lógica.* Não podemos deixar de registar, no entanto, a apreciação de Hösle que, pelo contrário, considera-a "do mais rigoroso" que nela se encontra.[118]

A questão da incompatibilidade de predicados, ou seja, de saber se dois conceitos são apenas diversos, contrários ou contraditórios apenas pode ser acedida a partir da definição da negação própria da lógica da essência. A partir da clarificação de M. Wolff, sabemos que essas distinções 'in concreto' dependem de definições contingentes e empíricas acerca do significado, i.e., conforme se verá ainda, de se considerar ou não a presença de um substracto de determinação para diferentes, ou opostos.

2.2.5. *Formas da negação na* Ciência da Lógica

A interpretação de Henrich que vimos a seguir descreve dois sentidos fundamentais da negação, a saber, a negação como abstracção da forma do juízo negativo e a negação como alteridade. Entre as duas refere a negação como incompatibilidade de predicados, cuja ligação privilegiada a um ou outro dos dois primeiros sentidos não é clara nessa interpretação, como vimos. Uma passagem da *Lógica* de Iena, de 1804/1805, confirma o duplo sentido da negação, por um lado como negação abstracta, que se pode entender como a abstracção da forma proposicional, e que conduz directamente às categorias iniciais da lógica; por outro lado, a negação como determinação (que poderíamos ligar igualmente à noção de alteridade entre o algo e o outro), que Hegel faz corresponder à incompatibilidade de predicados. E a expressão de Hegel, no texto da *Lógica* de Iena não só detecta claramente os sentidos diversos da negação, como também parece entendê-los – ao contrário de Henrich – como reunidos num só sentido do "negativo" em geral: "o negativo é o que tem duplo sentido, [1] ou é o *não* em geral, o puro nada ou o ser, ou [2] é o nada [...de um] A determinado, pelo qual ele próprio é um nada determinado que, como positivo, é o oposto ao A".[119] A negação

---

[118] Ib. 219. V. Hösle, op.cit., 199n.81: "Der Übergang vom Sein zum Dasein, der zu den stringentesten in Hegels Logik gehört, leuchtet dem Verstand nicht ein." A favor da possibilidade de transitar dialecticamente do ser e não-ser proposicionais para o ser-assim e o ser-outro encontra-se a reconstrução da dialéctica hegeliana, por D. Wandschneider, "Zur Struktur dialektischer Begriffentwicklung" (in Idem (ed.), op. cit, 114-169), 146ss.

[119] "[D]as Negative ist das Doppelsinnige, das *Nicht* überhaupt, das reine Nichts oder Sein, oder das Nichts dieses bestimmten A, wodurch es selbst ein bestimmtes Nicht, das dem A Entgegensetzte als positives ist" (JSE II, 91).

(como "nicht", "não", adverbial), uma vez substantivada, pode dizer-se "nada" ("Nichts" substantivo) e representa a função da negação proposicional autonomizada. A divisão entre os dois sentidos da negação simples apontados está situada entre aquela que rege o puro nada, equivalente ao puro ser, do começo da lógica, referida à negação proposicional, e a negação do ser determinado, – sinónimo do ser-aí – negação que foi referida à alteridade, e que pode também, como se viu, ligar-se à incompatibilidade de predicados. Mas deve notar-se que a alteridade é aqui, neste texto mais primitivo, relacionada com a oposição (no ponto [2]). Na *Ciência da Lógica* tal não é admissível, uma vez que a oposição é remetida para a Doutrina da Essência, que ainda não existe na Lógica da Iena. Uma dificuldade na interpretação deste texto é que a alteridade simples não corresponde, sem mais, a alguma incompatibilidade de predicados. Este problema teria de ser dirimido no âmbito de uma investigação acerca da evolução das concepções lógicas de Hegel, que não poderemos aqui empreender.

Mas de onde emerge este negativo que assim se manifesta de dois modos? A oposição, como incompatibilidade de predicados não é imediatamente legível na forma frásica, mas exige uma decisão acerca de determinações conceptuais. Ela é anterior à forma frásica e, por isso, a sua forma abstracta pode, e deve ser autonomizada.

A incompatibilidade pode emergir explicitamente na forma linguística, como incompatibilidade formal, de tipo contraditório, caso em que um dos predicados opostos é afirmado, e o outro necessariamente negado. Ou pode do mesmo modo estar oculta sob uma forma linguística onde a partícula "não" não ocorre. (Por exemplo: claro/escuro.) Uma aparente contradição formal pode, por outro lado revelar-se afinal resolúvel numa oposição de tipo contrário ou subcontrário, onde os dois predicados podem ser simultaneamente negados ou afirmados de um mesmo particular. (Por exemplo: no caso branco/não-branco, o objecto pode ser nem branco nem não-branco, se de todo não tiver cor; ele é por isso, simultaneamente, não-branco e o seu oposto formal, i.e., não-não-branco.) "Em poucas palavras, da determinidade do objecto depende a autenticidade, i.e., o carácter não apenas formal da contradição entre duas predicações."[120]

A conclusão de Henrich define, então, erradamente a relação entre negação como exclusão de predicados opostos, por um lado, e negação proposicional, por outro. A relação sequencial entre a "relação ainda indeterminada" característica do par de categorias ser/nada e a determinidade,

[120] "Kurz, von der Bestimmtheit des Gegenstandes hängt die Echtheit, d.h. der nicht bloß formale Charakter des Widerspruchs zweier Prädikationen ab" (Wolff, op. cit., 46; cf. ib. 14, 45-46, 53).

característica da categoria do ser-aí não corresponde a uma passagem entre negação proposicional e incompatibilidade de predicados. A incompatibilidade de predicados constitui uma oposição ao nível da essência, própria do par de determinações positivo/negativo, não uma negatividade ao nível do ser, onde os diversos mantêm uma certa "indiferença" entre si, e a própria predicação não é ainda uma noção clarificada. Por conseguinte, a transição das categorias ser/nada para a categoria da alteridade não corresponde a uma derivação entre a negação proposicional substantivada e a negação como incompatibilidade real de predicados.

Mas o problema de princípio que se esconde na incompatibilidade de predicados, é que é necessário dar conta da existência de formas de negação sobre cujo significado a negação como operador frásico nada diz de especial, conforme evidenciam os exemplos referidos. Muitas relações, como se disse, estão ocultas nas determinações dos conceitos e não são reveladas pelo acto de atribuir ou privar um particular de um predicado. A nível real, as oposições são de uma grande riqueza e de classificação relativamente arbitrária.

A ordem do pensamento regista, porém, formas como a oposição real, a alteridade, a contradição, a contrariedade, a diferença específica, ou mesmo – porque não? – as formas do conflito.[121] Será pois interessante enumerar os principais significados da negação que a lógica de Hegel contempla. Se colocarmos (1) uma *negação abstracta* (aquela que temos denominado 'negação proposicional') no começo da lógica, seguir-se-lhe-ão, como significados directores, (2) a *alteridade*, para a lógica do ser, (3) as formas da *oposição*, para a lógica da essência, e (4) a *divisão* conceptual, para a lógica do conceito.

(1) O ser e o nada iniciais são inteiramente indeterminados, nada permitindo, na verdade, diferenciar. A diferença que, ainda assim, os parece distinguir é totalmente indeterminada.[122] (2) A *alteridade* entre o 'algo' e o seu 'outro' é apenas identificadora, no sentido de distintiva, e não implica nem oposição, nem divisão conceptual. Parece evidente que não se pode falar de uma oposição entre entidades reais apenas com base na sua alteridade. (3) A *oposição* entre contrários ou contraditórios, por seu turno, possui já um significado muito mais forte que a mera alteridade, dado que significa tipos de exclusão de determinações que se julga 'pertencerem', essencialmente ou não, a outras. Não se trata mais de uma relação entre 'algo' e 'outro', mas entre determinações que Hegel classifica como "da reflexão", i.e., realizadas sobre um plano de fundo de unidade. Na oposição, a identidade subjaz sempre, como suprimida, à alteridade. (4) A *divisão*

[121] V. ib. 24.

[122] Acerca desta difícil questão, vide o ponto 2.2.8. e o Capítulo 3 infra.

conceptual, finalmente, deverá representar um tipo de negação que estabelece um âmbito para relações de simultânea alteridade e mútua implicação, onde o universal negado pode estar inteiro presente no particular ou singular resultantes dessa negação. No entender de Hegel, este modo de negação, como divisão conceptual, será capaz de fundar todo o género de organismos e organizações, qualquer que seja o seu grau de complexidade.

A questão que é, entretanto, decisiva para o empreendimento da *Ciência da Lógica* é a da identidade ou derivação dos diferentes modos da negação. Registou-se já que na *Lógica* de Iena o primeiro par conceptual, 'ser' e 'nada', pode ser compreendido a partir do simples *não,* aparentemente o *não* indeterminado, ou seja, de uma negação que não opera imediatamente como determinação. "O negativo é o que tem duplo sentido, ou é o *não* em geral, o puro nada, ou o ser, ou é o nada [...de um] A determinado, pelo qual ele próprio é um nada determinado que, como positivo, é o oposto ao A; se nos referimos àquele, então o juízo é inteiramente indeterminado quanto ao seu predicado; não é um juízo; se nos referimos a este, então é um juízo determinado; mas o que ele é, é totalmente problemático [...]."[123] O enquadramento da passagem, que ocorre no contexto do tratamento da qualidade do juízo, aponta para uma relação do "não" envolvido na categoria do "nada", com a negação proposicional. Escreve Hegel, de modo enigmático, e cujo sentido somente mais abaixo resultará claro (ponto 2.2.8.), que "o predicado no juízo infinito diz respeito ao nada".[124]

A *Lógica* de Iena, por representar um estádio primitivo do pensamento de Hegel, apresenta ainda uma forma de sincretismo na abordagem da negação, posto que neste período não existe ainda um tratamento autónomo da essência. A evidente desvantagem analítica e a consequente obscuridade do texto é compensada, para os nossos objectivos agora, pela possibilidade de ver reunidos momentos da negação que mais tarde estarão situados em pontos diferentes da lógica. Em Iena, momentos que virão a pertencer à essência são tratados ao nível do conceito e do juízo, como é o caso na passagem a que agora nos reportamos.[125]

Para compreender este "não", que parece referir um modo elementar de negação, bem como a sua relação com as categorias iniciais da *Ciência*

[123] "[D]as Negative ist das Doppelsinnige, das *Nicht* überhaupt, das reine Nichts oder Sein, oder das Nichts dieses bestimmten A, wodurch es selbst ein bestimmtes Nicht, das dem A Entgegensetzte als positives ist; ist jenes gemeint, so ist das Urteil ein völlig unbestimmtes in seinem Prädikate; es ist kein Urteil; ist dieses, so ist es ein bestimmtes; was aber sei, ist ganz problematisch [...]" (JSE II, loc. cit.).

[124] "[...] das Prädikat im unendlichen [Urteil geht] dem Nichts zu" (ib. 92)

[125] No texto de JSE II, 92. Cf. tb. a *Lógica do Conceito* (1816, 75.14ss.), onde o "não-ser" abstracto é justamente remetido para o começo da lógica.

da Lógica, será importante observar a relação entre a afirmação e a negação a nível do juízo que Hegel apresenta na *Lógica* de Iena e, um pouco mais tarde, também na *Propedêutica Filosófica*, onde pela primeira vez o sistema começa a formar-se na sua apresentação que será, com algumas modificações, a definitiva.

O problema da negação exigirá, em consequência, que algo da teoria hegeliana do juízo seja desde já adiantado.

2.2.6. *Juízo e negação*

Podemos considerar como um objectivo central da teoria hegeliana da negação a nível do juízo a elaboração de uma sua teoria compreensiva, ou explicativa. A negação deverá encontrar uma inteligibilidade que não se limite a remeter ao seu uso na prática da linguagem corrente, até porque é precisamente este uso que deve ser traduzido em conceito.[126] Não se tratará igualmente de uma codificação abstracta de usos da negação, mas de compreender porque, dado o juízo, ele é, quanto à qualidade, afirmativo ou negativo. O motivo reside no conceito, o qual representa a forma geral do pensar. Buscar-se-á, noutros termos, qual a relação *conceptual* entre afirmação e negação.

Os momentos em que o conceito se divide, e que o juízo expõe são a particularidade e a universalidade. Aquela, como simples termo no juízo pode representar o "algo em geral", um particular ou singular, abstracto ou imediato. A universalidade, por sua vez, como simples termo do juízo, representa a imediatez conceptual, a universalidade abstracta.[127] Apenas estes podem ser, como se verá, os momentos resultantes da divisão do conceito. A questão que se levanta, e que deverá permitir compreender e definir os tipos de relação entre os dois momentos abstractos, singular e universal, é a da sua diferença, a sua determinação um em relação ao outro, a sua diferença e relação.

Esta determinação é delineada no surgimento do juízo negativo a partir do afirmativo. Esta transição, e a posição do negativo ao nível do juízo, parte de duas insuficiências da forma do juízo afirmativo, ou positivo, que se traduzem nos dois argumentos seguintes.

[126] Para a tese hegeliana de que categorias lógicas estão presentes no uso corrente da linguagem, v. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels* (Bonn, 1973), 54. Tb. Fulda, "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik" (in Horstmann (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels* (Frankfurt a. M., 1978, 33-69), 47, 49.

[127] Cf. 1816, 67.

(1) O juízo afirmativo, expresso, na sua pura forma, como *'o singular é universal'*, obnubila a relação determinada entre os momentos.[128] O juízo diz, efectivamente, uma subsunção – ou inerência –, mas nele não é legível a determinação da diferença entre os dois momentos, i.e., o que distingue, efectivamente, o singular do universal para que se possa constituir sentido a partir de um juízo. E sobre esta diferença, ou sobre o significado da diferença de onde unicamente emerge o significado, a forma positiva, 'o singular é universal', pouco, ou quase nada diz.

Para exprimir esta diferença entre singular e universal, a verdadeira determinação do sentido do juízo, mais correcto será dizer: *'o singular* não *é o universal'*. Observe-se que a pretensão de Hegel de ler, no juízo afirmativo 'o singular é o universal', o seu negativo, não constitui uma confusão da predicação com a identidade mas é, mais simplesmente, o dar voz à necessidade de melhor determinar a diferença de estatuto ontológico entre o predicado, de cariz universal, e o sujeito, de cariz singular.[129] É esta relação que o juízo não pode *dizer*, posto que ele *é* essa relação. A operação de tomar a forma do pensar como conteúdo lógico pressupõe a relação de subsunção – ou inerência – predicativa, e questiona a diferença entre os momentos constitutivos desta relação. Só por esta razão, e não por confusão entre identidade e predicação, é que dizer 'o singular é um universal' implica, como condição, que 'o singular não é um universal'. O juízo afirmativo 'o singular é um universal' não é falso, o que seria obviamente o caso se a predicação fosse tomada como simples identidade. É a reflexão acerca das condições da forma da predicação que conduz o positivo ao negativo, isto é, à exposição da diferença entre sujeito e predicado.

(2) A segunda insuficiência da forma afirmativa funda um segundo argumento que conduz da forma afirmativa à forma negativa do juízo. Esta insuficiência reside em que a condição da validade da forma afirmativa do juízo é a não reflexão acerca do restante conteúdo do singular em questão. Ao dizer-se que 'o singular é o universal', está-se a supor que não-é outros universais.

Na segunda exposição da *Propedêutica* da transição em questão, na Lógica para a Classe Intermédia (1810/11), surgem estes dois argumentos

[128] *'Das Einzige* ist *allgemein'* (cf. ib. 71; 68.15; 68.23)

[129] Este equívoco é exemplificado por A. Graeser, "Hegel über die Rede vom Absoluten. Teil I: Urteil, Satz und spekulativer Gehalt" (in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44 (1990), 175-193), 179: "Dabei steht für Hegel außer Frage, daß die Verbindung [s.c. die Kopula] selbst als Identitäts-Beziehung anzusehen sei." É, pelo contrário, claro que está fora de questão que o juízo pudesse, segundo Hegel, pretender dizer uma relação de identidade entre sujeito e predicado. Não teria sentido procurar restabelecer a identidade, uma determinação de tipo essencial, a partir de determinações conceptuais. Aquilo que o juízo visa determinar é a unidade dos momentos do conceito, singular, particular e universal.

claramente referidos (na ordem inversa da apresentada no parágrafo anterior): "1. o singular não é determinado assim, mas também de outro modo; 2. o singular não é um universal, mas um particular. – *Juízo negativo*".[130] Nos termos mais simples possíveis, adaptados a uma exposição propedêutica, na Doutrina do Conceito para a Classe Superior (1809/10), a chave do nosso segundo argumento (2) reside em que "o sujeito não tem apenas *esta* determinidade".[131] Assim, o ser do singular não se esgota naquela determinação específica que algum universal possa expressar, qualquer que ela seja.

Mas observe-se que o singular tem mais determinidades, que ele, no seu ser 'algo', tem de afirmar ou negar. Se é efectivamente singular, além de 'ter' ou 'ser' muitos predicados ou determinidades, 'não é', por isso mesmo, outras determinidades. A predicação só tem sentido dentro de um feixe de universais. Ou seja, a predicação não poderia ocorrer, e.g., num universo que apenas dispusesse de singulares, embora pudesse ocorrer num universo que apenas dispusesse de universais particularizados. E não poderia ocorrer tão-pouco, com sentido, num universo que apenas dispusesse de um só universal. Os universais disponíveis para a predicação são necessariamente múltiplos e particularizados. E é esta multiplicidade que é o significado conceptual do juízo negativo.

É fácil de ver que a negatividade ocorre a diferentes níveis no juízo. A predicação supõe uma diferença de constituição ontológica e de determinação do sujeito em relação ao predicado. E se o juízo deve reivindicar uma concretude e validade como expressão do 'ser' de um singular real, deve ser suposta uma multiplicidade de predicados. Ao se dizer, sem mais, S é P, 'o singular é o universal', o singular "lógico" escolhido para a exposição do sujeito da forma afirmativa do juízo não é, na verdade, ontologicamente viável,[132] porque é um simples feixe de predicados sem unidade interna entre si. Não há nenhuma razão para a sua reunião num singular, posto que os predicados se dão como entre si indiferentes e exteriores. O que poderia ligar predicados assim entendidos numa unidade singular de tipo substancial, a unidade que o juízo, no seu sujeito, supõe? Esta multiplicidade de predicados consiste em determinidades conceptuais, e na sua compatibilidade no singular. Se a universalidade é uma forma de colecção de diferentes momentos, ou de identidade na diferença, o singular, por seu turno, ao reunir em si diferentes determinidades 'provenientes' de diferentes universais, assume uma forma de universalidade.

[130] "1. das Einzelne ist auch nicht so, sondern anders bestimmt; 2. das Einzelne ist nicht ein Allgemeines, sondern ein Besonderes. – *Negatives Urteil"* (Prop., 197, § 107).

[131] Ib. 144, § 17.

[132] 1816, 68.24-32.

Unicamente considerado segundo esta universalidade é que um singular é "posto como o concreto: segundo o ser, como o concreto das *muitas qualidades* – ou como o concreto da reflexão, *uma coisa de diversas propriedades,* um *efectivo* de *diversas possibilidades,* uma *substância* de tais acidentes".[133] Mas, sobre isto a forma do juízo nada diz. Seja o singular tomado como uma forma concreta do universal, o universal torna-se, inversamente, um *"singular-abstracto"*,[134] isto é, um universal objectivado e isolado da sua realização singular.

Um aspecto crítico aqui a realçar é que o universal, isolado da sua operação e função própria de realização e inerência nos singulares, passa ele próprio a ser considerado aquilo que não é, a saber precisamente um singular. Este singular é abstracto em dois sentidos. É abstracto por ser universal, e é abstracto por ser tomado isoladamente da sua função própria de universal. E será de realçar o aspecto dialéctico presente na consideração do universal, a saber, que o isolamento das relações de determinação (e negação) externa do universal perante o singular torna-o nesse singular – mas de uma forma imprópria e insuficiente do singular, um singular abstracto e, simultaneamente, torna-o a ele mesmo uma forma imprópria e insuficiente de universal, a saber, a do universal abstracto.

Em suma, encontram-se, em geral, quatro formas de compreender o juízo afirmativo 'o singular é um universal':

(a) como afirmação da subsunção do sujeito no predicado universal; e

(b) como a afirmação da universalidade concreta do singular.

Considerando então que o juízo também deve significar realização e inerência do conceito, deverá considerar-se a mesma forma expressa como 'o universal é singular'.[135] Esta forma significa

(c) a inerência do universal no singular concreto; e

(d) a consideração abstracta do universal como universal-abstracto.

Perante a questão da relação entre identidade e predicação, das quatro formas que Hegel contempla, duas (a. e c.) referem a predicação e inerência 'normais' do juízo, ou seja, o juízo na sua função própria, e duas (b. e d.) funções de identidade dialéctica, empregue como modo de definição dos momentos envolvidos, singular e universal. (a) é uma forma, por assim dizer, ontologicamente muda, ou não reflexiva. Expõe a figura do juízo mas nada diz acerca dela. (b) expõe o privilégio que a dialéctica confere ao singular, elevando-o, pela consideração das suas relações externas e internas, à universalidade. (c) é a expressão conceptual dessa universalidade do singular onde o universal se

---

[133] 1816, 69.

[134] Ib.

[135] Ib.

realiza. (d) é uma consideração crítica do universal, o qual, isolado das suas funções próprias, se torna numa réplica ilegítima do momento singular.

Mas enquanto relação imediata entre singular e universal, o juízo positivo exprime apenas a diferença entre os dois.[136] Se esta diferença, que é simples "relação", for elevada à categoria da determinação, o predicado já não é um universal indeterminado, mas um universal determinado, o que significa, um particular.[137] É esta alteração que permite compreender o devir concreto do universal e o devir universal do singular.[138] O juízo negativo é pois a expressão da negatividade do juízo, exprimindo a particularidade de esferas em que o conceito se divide.

A negatividade do juízo não pode coincidir, por conseguinte, com a negação do começo da lógica, dado que no juízo ocorre sempre a definição de esferas particulares de determinação. Trata-se da expressão da partição do conceito – da negação determinada dentro de esferas conceptuais mediadas, e não da negação indeterminada característica do começo da lógica. Não obstante a negação própria do começo da lógica não ser, como se verá, adequada à forma do juízo, por constituir um "não-ser aconceptual",[139] uma negação indeterminada, o próprio indeterminado e, em consequência, o que ainda não é significativo, será possível, no entanto, exprimi-la sob essa forma pela figura de um pseudo-juízo, o denominado "juízo infinito".

2.2.7. *Frase e juízo*

A distinção entre um verdadeiro juízo e um juízo apenas aparente, que se apoia na forma do juízo sem realizar o seu conteúdo, será exposta por Hegel como a distinção entre um "juízo" e uma "frase". A semântica de termos como 'frase', 'proposição' e 'juízo' é, em Hegel, diversa da actualmente mais usual, onde uma lógica de proposições e de funções tende a dispensar o termo 'juízo', associado a uma lógica de conceitos de raiz aristotélica. A lógica hegeliana mantém-se uma "lógica de conceitos" pré-fregeana, e não de proposições ou predicados, e a diferença que é relevante para a lógica de conceitos professada por Hegel é a diferença entre "juízo" ("Urteil") e "frase" (ou "proposição", "Satz"), não distinguindo, por exemplo, entre "frase" e "proposição",[140] podendo ambos os termos traduzir a expressão "Satz".

---

[136] Cf. ib. 74.16ss.

[137] Cf. ib. 74-75.

[138] Cf. ib. 77.21-23.

[139] Ib. 75.14.

[140] O problema não diz respeito ao presente estudo, cujos supostos são diferentes. V. entretanto, as referências em Puntel, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit* (Berlin /New York, 1990), 10-11, 134-137.

A falta de uma perspectiva adequada de interpretação de Hegel pode facilmente tornar incompreensível a diferença entre juízo e frase.[141] Mas ela é necessária para se compreender a relação entre o "não" indeterminado do começo abstracto da lógica – que também pode, como se verá ainda ser, de certo modo, encontrado na forma do juízo – e o "não" determinado do juízo. Segundo a diferença entre frase e juízo, a primeira pode entender-se apenas como a figura exterior, linguística ou gramatical deste. Apenas esta última forma poderá ser relacionada com o começo da lógica. Esta simples figura exterior não permite por si só, conforme se referiu, distinguir a determinidade dos conceitos envolvidos. O juízo, pelo contrário, não é uma relação de carácter gramatical ou linguístico, ou que destas se deixe derivar por abstracção. O juízo não é constituído por "*palavras*, que são [...] exteriormente ligadas". Por isso, "uma *frase* tem, é certo, em sentido gramatical um sujeito e um predicado, mas não é ainda, [só] por isso, um juízo."[142]

O predicado da frase pode ser uma representação geral, sem conteúdo universal, constituído extensivamente a partir de outras representações. No juízo, supõe-se um universal que é explicitado. Hegel apresenta a distinção entre frase e juízo na lógica do conceito de modo a evidenciar que a diferença não está explícita num juízo ou numa frase, mas que depende da inserção da afirmação num contexto mais vasto. A estrutura gramatical geral da frase é tão pouco relevante para a apreensão da correlação conceptual, que uma mesma frase pode exprimir ou não um juízo. Hegel dá dois exemplos. As frases "Aristóteles morreu com 73 anos, no 4º- Ano da 115ª- Olimpíada" e "o meu amigo N. morreu", podem ser ambas simples frases ou "ter algo" de juízos.[143] Poderia supor-se que a diferença pretendida por Hegel reside nalguma capacidade intuitiva da mente, de as apreender de uma ou de outra forma, mas não é esta manifestamente a tese de Hegel.

As razões da distinção, nos exemplos, seriam "a circunstância", e.g., de se levantarem dúvidas sobre a data da morte ou a idade de Aristóteles, ou de que os dados fossem apresentados, não como uma constatação, mas "a partir de algum fundamento", ou ainda, se se questionasse se o N. em

[141] Cf. Graeser, "Hegel über die Rede vom Absoluten. Teil I: Urteil, Satz und spekulativer Gehalt" (in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44 (1990), 175-193), 178. Procurámos expor alguns aspectos desta diferença em Ferrer, "Lógica, Linguagem e Sistema. A Questão da Linguagem na *Ciência da Lógica* de Hegel" (in A. Borges, A. Pita & J. André (eds.), *Ars interpretandi. Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Porto, 2000, 265-302), 291-293.

[142] "*Worte,* die [...] äußerlich verbunden werden"; "[...] ein *Satz* zwar im grammatischen Sinne ein Subjekt und Prädikat hat, aber darum noch kein *Urteil* ist" (1816, 61).

[143] " 'Aristoteles ist im 73ten Jahre seines Alters, in dem 4ten Jahr der 115ten Olympiade gestorben' "; " 'mein Freund N. ist gestorben' " (ib. 61).

causa estaria "realmente" ou apenas "aparentemente morto".[144] Os critérios de distinção entre simples frase e juízo residem, pois, no facto de a afirmação constituir a resposta a uma questão, o esclarecimento de uma dúvida, a contestação de uma afirmação, o ter-se uma razão ("Grund") para a afirmação, ou que se disponha de uma distinção entre aparência e realidade ("Wirklichkeit"), ou ainda, no primeiro exemplo referido, que a época (o predicado temporal) seja tomada como "algo universal mesmo sem esse conteúdo determinado da morte de Aristóteles".[145] A característica comum dos juízos é indubitavelmente o carácter mediado da afirmação, ao passo que, para o caso da simples frase, o predicado é atribuído como "algo singular".[146] A referência à afirmação como resposta a questões ou a dúvidas supõe que a resposta envolve uma tentativa de fundamentação, um buscar razões para a afirmação ou decisão. Assim, a constituição de uma universalidade determinada está ligada ao carácter mediado por um *fundamento*, ou uma *causa*, uma teoria que diferencie entre *real e aparente*, ou ainda a integração numa *história* geral. O conceito é um contexto de referências cruzadas, fundamentos, causas e distinções sistemáticas, como entre realidade e aparência, que constituem a característica do concreto ou, mais simplesmente, do real. A frase só é juízo se envolver a atribuição de uma característica conceptual ao sujeito, ou seja, se é dita com fundamento suficiente ou dentro de um contexto conhecido.[147]

Na diferença entre juízo e frase, exteriormente indistinguíveis, está obviamente implícita a referência a um contexto geral da realidade, como distinta da aparência, onde esse contexto falta. O juízo é toda a frase relevante para uma teoria ou uma história verdadeiras ou significativas. Este é o universal e o conceito hegeliano. A frase, inserida nesse contexto, constitui um juízo.

A indeterminação do género de relações mencionadas faz do juízo uma simples frase, uma mera afirmação isolada e irreflectida. A negação, como forma gramatical ou linguística, de simples privação de um predicado não permite definir um juízo. Apenas uma teoria ou alguma forma de sistema conceptual, que permita realizar distinções e relações categoriais significa-

[144] Neste último exemplo, o "juízo" é uma resposta, e aproxima-se do sentido corrente ou jurídico, de *decisão*. O juízo lógico é, com efeito, uma *decisão*, no sentido de *cisão* do conceito ou da esfera de determinação.

[145] "[...] etwas Allgemeines auch ohne jenen bestimmten Inhalt des Todes des Aristoteles" (ib.).

[146] Ib.

[147] Não parece, assim, especialmente difícil a resposta à questão de Graeser (op. cit., 178n.): "So bleibt z.B. wissenswert, wieso der Frage, ob der Freund N.N. "wirklich tot oder nur scheintot" sei, irgendeine Relevanz hinsichtlich der Frage zukommt, wann und unter welchen Bedingungen Satze zu Urteilen transformiert werden können."

tivas, é que poderá definir o que é ou não um juízo. O juízo é a expressão científica e sistemática da frase.

2.2.8. *A negação no juízo infinito*

Esta falta de contexto própria da frase pode ser dita, ou explicitada por uma forma determinada do juízo. Esta forma é a do denominado juízo infinito, onde a negação, embora "*correcta*, ou *verdadeira*", é irrelevante e destituída de significado. A sua característica é que nele são "ligadas negativamente" determinações do sujeito e do predicado, nas "quais não só uma não contém a determinidade do outro, como também [não contém] a sua esfera universal".[148] A *Propedêutica Filosófica* apresenta uma discussão em certos aspectos mais pormenorizada do que a doutrina do conceito de 1816 acerca deste tipo de juízo.

A partir do princípio, já estabelecido na *Lógica* de Iena, de que o juízo é uma forma de "realização" do conceito, o "juízo idêntico bem como o juízo infinito já não são juízos",[149] dado que não supõem um universal determinado. São juízos que nada realizam: um, porque é inteiramente analítico e nega a diferença, o outro, porque é indeterminado. No juízo idêntico não se estabelece relação alguma, mas apenas uma reiteração do mesmo, é a afirmação da pura identidade.[150] No juízo infinito não se estabelece, tão-pouco, uma relação, por falta de esfera comum entre sujeito e predicado. A relação é apenas gramatical: é uma frase gramatical mas, na ausência do conceito, que apenas o *conteúdo* lógico pode formar, é uma frase que nada diz. Este juízo manifesta justamente a ausência de relação entre os dois termos, e perde por isso o seu sentido. O conteúdo destes juízos contradiz a sua própria forma, e não veiculam, por conseguinte, significado. A tautologia da identidade, e a contradição absoluta envolvida pelo juízo infinito são os limites da forma significativa do juízo.[151] Ambas infringem as condições de sentido do juízo, que deve ser a de "representar os momentos do conceito".[152]

O juízo infinito "nega a universalidade, a esfera [...]". Por exemplo: "'nenhum corpo é absolutamente pesado' poderia considerar-se como juízo infinito, porque nenhuma esfera resta; é que o peso não é uma qualidade de que o corpo teria várias. 'A baleia não é uma porta'. 'O espírito não é um

[148] 1816, 79.

[149] "Jenes identische sowohl als das unendliche Urteil sind nicht mehr Urteile" (Prop., 145, § 20).

[150] Cf. tb. 1813, 31.

[151] Cf. Wolff, op. cit., 156, 167.

[152] Prop., 142, § 11.

ácido'."[153] Os exemplos risíveis mostram o resultado da ausência de esfera comum entre o sujeito e o predicado. O juízo infinito não supõe a "esfera comum", realiza uma distinção indefinida e não possui, consequentemente, nenhum conteúdo. No primeiro exemplo, o peso absoluto é uma noção sem sentido, posto que o peso é justamente uma *relação* entre corpos. A noção de esfera[154] é a de uma particularidade que os dois constituintes do juízo negativo têm de partilhar. O que o primeiro exemplo supõe é uma noção de um ente absolutamente pesado, do qual o corpo se distinguiria. A esfera do "peso" seria distinguida entre entes relativamente e absolutamente pesados. Mas não há uma tal esfera, ou antes, é uma esfera que não se pode distinguir da esfera dos corpos em geral. Não se trata de uma propriedade universal que pudesse caber ou não a diversos tipos de ente, mas é inerente ao corpo e ao estatuto corpóreo. Se se dissesse tão-só todo "o corpo é pesado", sem a restrição do "absolutamente", estar-se-ia a supor uma esfera de entes dos quais alguns são pesados e, por conseguinte, corpos, e outros sem peso, e por conseguinte, simplesmente não-pesados. Os restantes exemplos mostram de modo ainda mais evidente o sentido da "esfera" comum, condição do sentido de um juízo. Em "A baleia não é uma porta" nada é efectivamente negado em relação à baleia. Se se dissesse o exemplo natural "a baleia não é um peixe", então estar-se-ia a supor uma esfera de animais aquáticos, que incluiria, eventualmente entre outros, baleias e peixes. Este universal tem de ser inerente às duas espécies particulares que são disjuntas no juízo, neste caso, a propriedade de ser animal aquático. Sem uma tal esfera comum, o juízo não tem sentido. Em "o espírito não é um ácido", falta igualmente a esfera comum, dado que a negação do ácido só faz sentido relativamente a uma base. E ambos os atributos, ácido ou base, apenas são aplicáveis ao ente corpóreo, ou ao corpo em geral, e não ao espírito.

Observa-se por tal modo que o juízo só tem sentido na suposição de uma qualquer esfera comum, na qual os particulares são opostos entre si, como base e ácido, corpóreo e incorpóreo ou aquático e não-aquático, peixe e mamífero. Três conclusões centrais podem ser retiradas desta argumentação. Em primeiro lugar, evidencia-se que *a* forma *do juízo por si só é incapaz de instituir qualquer espécie de sentido.* O juízo e a negação própria do juízo, tomados exclusivamente como forma exterior não são, em si, capazes de produzir sentido. Este sentido supõe condições que se prendem ao

[153] "[die] Allgemeinheit negiert, die Sphäre" (Prop. 107, § [70/102]); " 'Der Körper ist nicht absolut schwer' könnte als unendliches Urteil angesehen werden, weil keine Sphäre übrigbleibt; aber Schwere ist nicht eine Qualität, deren der Körper mehrere hätte. Walfisch ist keine Tür. Der Geist keine Säure (ib. 108, § [73/105]).

[154] M. Wolff denomina-a "reflexionslogisches Substrat" (op. cit., 148).

conteúdo conceptual. Ainda que um número indefinido de juízos possa exprimir essas condições de conteúdo, o sentido não advém do juízo, *qua* forma de racionalidade, mas de um conteúdo racional, ou categorial mais vasto. Evidencia-se, em segundo lugar, *a derivação do juízo a partir do conceito.* Este último constitui a *esfera* que é dividida pelo juízo negativo ou positivo, e o arbitrário, o sem sentido do juízo infinito mostra que apenas a forma de uma qualquer negação ou de uma qualquer partição arbitrariamente operada pelo juízo, não produz sentido fora de uma ordem sistemática suposta de universalidades. Isto quer dizer que o juízo não pode produzir sentido fora de um sistema ordenado de universalidades. Por fim, a negação com sentido não é originalmente negação proposicional, mas *negação conceptual, a "partição" do conceito que está na base do juízo, e de toda a alteridade.*

O estudo do juízo infinito permite ainda, retomando a primeira conclusão ora referida, alcançar algum esclarecimento acerca da relação entre a negação como negação proposicional, e a negação como categoria lógica (ou conceptual), isto é, a negação autonomizada a partir da qual Hegel desenvolve a sua lógica. Para o caso da negação, evidencia-se que a unidade de sentido não pode ser nem o juízo isolado, nem a forma do juízo. A simples forma permite considerar casos em que o juízo é correcto e verdadeiro e, no entanto, sem sentido. A fundamental restrição conceptual que consiste na existência de uma "esfera" particular sobre a qual o juízo realiza a sua "partição", não pode, de modo nenhum, inferir-se da mera forma do juízo. Por outro lado, o juízo, tomado isoladamente, nada permite concluir acerca das relações conceptuais entre as determinações por ele ligadas ou desligadas. Assim como o juízo infinito manifesta um sem sentido numa forma de juízo correctamente construída e empiricamente verdadeira, a sua irrelevância manifesta que o pensamento significativo não coincide verdadeiramente com a forma do juízo. Ainda que as relações conceptuais possam ser ditas por um somatório de juízos, e não possam ser ditas de outro modo, só esta necessidade de multiplicar os juízos indicia que a forma própria das relações conceptuais não é a do juízo. Hegel tentará encontrar na figura do silogismo um modo de apreender essa forma. Algo acerca da relação entre linguagem e pensamento poderia retirar-se desta argumentação, nomeadamente, que o facto de haver condições necessárias para a exposição do pensamento, como sejam o juízo, a frase, ou toda a linguagem em geral, não torna o pensamento, ou a sua forma, essencialmente idêntico a essas condições, e que uma investigação não-dialéctica, que não explore as suas insuficiências, mas que as considere como figuras ou funções rigidamente fixas, não poderá dar conta dessas relações.

Para o fito da nossa discussão haverá entretanto que observar, outrossim, como esta indeterminação conceptual que o juízo infinito manifesta, é apa-

rentada à indeterminação com que a *Ciência da Lógica* começa. A negação aqui subjacente é a negação do conceito como esfera de determinação, a pura indeterminação que vai coincidir com as categorias iniciais da lógica. Este é o ponto zero do conceito e das suas possibilidades de determinação. O puro ser e o puro nada são, como predicados, totalmente indeterminados para qualquer atribuição ou privação. Neste sentido, constituem conceitos inaptos para a determinação conceptual realizável por via do juízo. E, repete Hegel, o juízo infinito e o juízo idêntico representam a "supressão do juízo",[155] do mesmo modo como o ser e o nada não são adequados à judicação. Designam como que o limite de sentido de toda a predicação. Esta só tem sentido dentro de um horizonte de determinidade, de que o ser e o nada marcam os limites.

O ser e o nada designam a privação de qualquer predicado determinado, a inexistência de esfera particular de determinação e o impedimento de qualquer predicação com sentido. Eles são o "nada em geral", que se poderá dizer anterior a toda a determinação conceptual a ocorrer na predicação. Os juízos infinito e idêntico exprimem a supressão do juízo, do mesmo modo como ser e nada são o suprimir de toda determinação.

O ser e o nada são pura ausência de determinidade, de modo que a sua relação à predicação só será comparável aos juízos infinito e idêntico – as formas 'evanescentes', não mais produtoras de sentido. A característica de indeterminação do ser e do nada permite aproximá-los de formas de indeterminação da negação judicativa, mas a compreensão desta aproximação exigirá, a seu tempo, a elucidação das relações entre determinidade a nível do ser e divisão ("Diremption") conceptual, as quais não são simplesmente apreensíveis a partir da característica da indeterminação.

Concluir-se-á que a tentativa de ligar de modo privilegiado o começo da lógica à afirmação e à negação proposicionais só se poderá considerar como mais do que um preconceito interpretativo induzido por tendências filosóficas estranhas a Hegel, se se partir de uma analogia com o juízo infinito, onde falta qualquer espécie de esfera de reflexão e determinação para a universalidade. Esta é a relação entre as categorias iniciais da lógica e o juízo que subjaz ao excerto citado da *Lógica* de Iena.[156] Poderia concluir-se que a forma fundamental da negação é aquela que parte da propriedade de cisão e auto-determinação do conceito, e não a da frase ou do juízo. Uma vez que esta cisão conduz ao juízo, a negatividade emerge explicitamente neste e, daí, pode ser igualmente aplicada a vários outros momentos da lógica,

[155] JSE II, 91-92.
[156] Cf. n. 123 supra.

como sejam ao seu começo, ou à simples alteridade. Nesta, porém, a divisão conceptual não está reflectida, i.e., reconduzida a uma identidade explicitamente posta e, por isso, não surge como oposição, mas como simples ser-outro.

Segundo Hegel "a demonstração e melhor dilucidação deste interior último da especulação e da infinidade, como negatividade que se refere a si mesma, desta fonte primeira de toda a actividade, vida e consciência, cabe à *Lógica*, como pura filosofia especulativa."[157] Os vários sentidos da negação estabelecidos na *Lógica*, onde se destaca a sua característica de auto-referência, que permite todo o pensar especulativo e a consequente auto-posição do seu oposto, o positivo, delimitam, assim, o domínio de toda a inteligibilidade e discursividade em geral, e possibilitam a multiplicidade de significações, categorias, ou relações ontológicas que constituem o real. Dado que a negação é a marca distintiva da subjectividade e do pensamento discursivo, como conceito e juízo, desenham-se, na *Ciência da Lógica*, os princípios de uma metafísica do pensar que encaminha o vazio da negação até à integral significação do espírito, que é, como se verificará, o encontro de si no seu outro.

2.3. O começo da lógica

2.3.1. A aporia do começo da lógica

O estudo dos supostos da negação com que Hegel opera na *Ciência da Lógica* levou-nos a referir o problema do começo da lógica[158] e, em particular as suas duas categorias iniciais, as categorias do 'ser' e do 'nada'. Hegel considera que a lógica deve começar com a categoria do *ser*, porque este é dado de modo inteiramente imediato e sem pressupor nenhuma determinação ou diferenciação. Mas ao não realizar nenhuma determinação, o ser é um conceito inteiramente vazio e, por conseguinte, equivale ao nada. O *nada*

[157] "Der Erweis und die nähere Erörterung dieses Innersten der Spekulation, der Unendlichkeit, als sich auf sich beziehender Negativität, dieses letzten Quellpunktes aller Tätigkeit, Lebens und Bewußtseins, gehört der *Logik* als der rein spekulativen Philosophie an" (1820, § 7 A)

[158] Ressalte-se a este respeito, e.g., Wieland, "Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik" (in Horstmann (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels,* Frankfurt a. M., 1978, 194-212), 65ss.; Fulda, "Über den spekulativen Anfang" (in Henrich & Wagner (eds.), *Subjektivität und Metaphysik,* Frankfurt a. M., 1966, 109-127); M. Álvarez Gómez, "El comienzo de la filosofía como vacío según Hegel" (in *Intencionalidad, Mundo y Sentido. Problemas de Fenomenología y Metafísica, Salamanca,* 13-38); tb. Asmuth, "Começo e Forma da Filosofia. Reflexões sobre o Começo em Fichte, Schelling e Hegel" (in *Revista Filosófica de Coimbra,* 13 (1998), 55-70). V. tb. n. 4 infra.

é a segunda categoria, aquela para que o pensamento transita ao tentar definir o ser. Esta identidade entre o ser e o nada aparece como uma contradição conceptual, mas constitui, na verdade, a definição de uma terceira categoria, a do *devir*.[159]

Vimos, no capítulo anterior, como a negação no âmbito do juízo, sob as formas do juízo infinito ou do juízo idêntico, pode retratar a situação de uma diferença inteiramente indeterminada. Nestas formas, o *"é"* – o ser conforme presente no juízo – nada determina. Este tipo de juízos constitui a negação dos supostos a partir dos quais o juízo pode produzir significado e, por isso, segundo Hegel, representam a "dissolução da forma do juízo".[160] Essas duas figuras aludem a condições de significação extremas, que podem servir, porém, para fazer ressaltar supostos da significação que, nelas, estão ausentes. Estes supostos convergem para a noção do *conceito*, cuja diferenciação produz a relação entre universal e particular, que coincide com a inteligibilidade em geral. As duas categorias iniciais, o ser e o nada, estão no limite desta distinção entre universal e particular e, logo, não é fácil estabelecer a sua inteligibilidade e o seu significado. As dificuldades inerentes ao estabelecimento destas categorias têm sido alvo de importantes criticismo e tentativas de reelaboração, como propostas de estabelecer a sua inteligibilidade e significado.[161]

Com o começo está em jogo o mais importante do estatuto da lógica. A sua autonomia, a possibilidade de se constituir algo como um "pensamento objectivo", bem como a perspectiva de construir um sistema dotado de princípios lógicos normativos e auto-fundados, dependem de que a lógica possa reivindicar um começo inteiramente sem pressupostos, e que não careça de nenhuma fundamentação exterior. A função introdutória da *Fenomenologia*

[159] Cf. 1812, 48; 1832, 72.

[160] V. Cap. 2.2 supra.

[161] Sobre a história do problema e importante clarificação conceptual, cf. Carmo Ferreira, *Hegel e a Justificação da Filosofia (Iena, 1801-1807)* (Lisboa, 1992), 228ss. Para referências bibliográficas consulte-se tb. F. Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik - metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?* (Freiburg / München, 1994), 139ss., bem como D. Henrich, *Hegel in Kontext* (Frankfurt a. M., 1981³), 75ss. Para teses aparentadas, que vêem no "ser" a condição primeira para toda a afirmação e negação e, por isso, pressuposto, pragmático ou semântico de todo o discurso ou argumentação, v. ainda G. Römpp, "Sein als Genesis der Bedeutung. Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels „Wissenschaft der Logik"" (in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43 (1989), 58-80); Stekeler-Weithofer, *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung* (Paderborn, 1992), 19, 107-108; Wandschneider, op. cit., 18ss., 52ss.; e C. Cirne-Lima, "Brief über die Dialektik" (in Wandschneider (ed.), op. cit., 77-89) 83-85. Perspectivas críticas muito diferentes entre si são apresentadas por M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik* (Frankfurt a. M., 1994²), 97, 104ss.; e Tugendhat, "El ser y la nada" (in Idem, *Ser-Verdad-Accion. Ensayos filosóficos,* [*Philosophische Aufsätze,* Frankfurt a. M., 1992], trad. de R. Santos-Ihlau, Barcelona, 1997, 41-69).

do Espírito consiste, por isso, em conduzir o pensar, a partir da dualidade entre o pensar e o seu objecto, até ao "conceito" e "elemento" do puro pensar, onde não mais se deve evidenciar qualquer dualidade. O pensar e o seu objecto devem ser idênticos e o movimento absolutamente imanente. É suposta, efectivamente, a situação do pensar no seu próprio elemento, mas este tem de ser entendido como autónomo e, para que algo nele se possa definir, essa definição tem de ocorrer exclusivamente a partir dos seus próprios meios.

Dois problemas são aqui centrais. Em primeiro lugar o estabelecimento do direito de, sob tais condições, começar com a categoria do ser. A solução para este problema coincide com a determinação do conteúdo significativo da categoria respectiva. Consoante o que ela significar, pode ser ou não admissível como um começo adequado às condições propostas. Em segundo lugar, haverá que questionar de que modo essa categoria pode operar como começo de alguma outra coisa, para além dela mesma. O problema tem de ser visto não só a partir dos seus antecedentes, ou que se trata de um começo, que nada fica pressuposto, mas também em relação às suas consequências, i.e., que o começo pode conduzir a algum desenvolvimento, de que ele seja o momento inicial.

Hegel entende que a primeira categoria deve ser definida como o "imediato indeterminado", e que esta definição corresponde àquilo que a palavra "ser" designa. Por outro lado, contudo, a total indeterminação que o ser significa corresponde à definição do "nada". Com a noção de imediato indeterminado nada fica pressuposto, e cumpre-se a exigência de ausência de pressupostos. E, por sua vez, com a possibilidade de entender a definição do ser como significando igualmente o nada, dá-se resposta ao requisito de que o começo possua uma capacidade de auto-diferenciação, ou de auto-determinação pela qual é começo de algo diferente de si próprio.[162]

A solução proposta é um guia para a reflexão acerca dos dois principais problemas identificados: o que significa a categoria do ser, e como pode ela significar outra coisa ainda, ou seja, conduzir além de si mesma. Mas longe de se ter encontrado assim uma solução, a exigência de ausência integral de supostos e de auto-fundamentação parece, pelo contrário, levantar uma dificuldade cujos próprios termos tornam insolúvel: se a diferença já estava suposta no começo, este já possuía alguma determinação, e não era inteiramente sem pressupostos; se, pelo contrário, a diferença não estava suposta, a sua origem permanece inexplicável. A diferença só pode ter sido, por assim dizer, 'contrabandeada' pela reflexão exterior do sujeito que pensa o desenvolvimento lógico, o mesmo cuja intervenção era suposto ter sido eliminada pela *Fenomenologia*. As exigências postas ao começo implicam

[162] 1832, 60

que a categoria do ser não pode segregar a diferença, ou o seu oposto, o "nada", por ser pensado ou nomeado, ou de algum modo "determinado" como "indeterminado".[163] Uma tal determinação suporia uma actividade subjectiva, ou de abstracção, que compreenderia o começo já como termo de uma dualidade. Ora, o ser tem de abranger e qualificar, aqui, o mesmo e o seu outro, qualquer que este seja, e inclusive actividades de determinação ou de nomear, a partir das quais a diferença pudesse emergir. Apesar das referências de Hegel ao "pensar" ou ao "intuir",[164] a solução para o problema não reside certamente em nenhuma actividade subjectiva que visasse primeiro o ser e, em seguida, o nada. Não se poderia supor um pensamento que primeiro pensasse o ser, em seguida descobrisse e pensasse a sua diferença relativamente ao nada, para por fim se aperceber de que são idênticos.[165]

Pelos mesmos motivos, não se poderia partir, para o estabelecimento da diferença, de nenhum outro princípio ou momento co-originário ao primeiro. O começo não pode constituir um princípio que, à maneira da dialéctica precursora da *Ciência da Lógica* de Hegel, a *Doutrina da Ciência* de Fichte, admitisse ainda outros princípios postos ao seu lado. É dado como termo do problema, como se observou, que o começo não pode conter alguma diferença em si, dado que tem de ser o absolutamente indeterminado.[166] A dificuldade poderia formular-se de outro modo, como a de conceber a potencialidade diferenciadora da primeira categoria, que tem necessariamente de ser admitida, se de todo a lógica pode proceder como pretende Hegel. Ou, de outro modo, a dificuldade consiste em saber como pode o ser começar por se definir como absolutamente sem diferença em si mesmo, em seguida como diferente do nada, em seguida como idêntico ao nada e por fim como reunindo-se ao nada na unidade diferenciada do devir.

Ora, se a diferença não pode surgir nem a partir de um sujeito exterior, nem de algum outro princípio, nem a partir do próprio começo, que se supõe absolutamente indeterminado, o problema parece posto como insolúvel.

2.3.2. O ser como cópula do juízo e como começo da lógica

O começo deve ser feito pelo "imediato indeterminado". Esta definição corresponde ao ser. Ora, o ser, como conceito que pretende tudo abranger, nada determina ou define e, por conseguinte, é idêntico ao nada. Com efeito, a mesma definição que corresponde ao ser, responde igualmente ao conceito

[163] Como pretende Kesselring, "Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik" (in Wandschneider (ed.), op. cit., 90-113), 96-97.

[164] 1812, 47-48; 1832, 71-72.

[165] Cf. H. Schmitz, *Hegels Logik* (Bonn, 1992), 79.

[166] Cf 1832, 58.35-59.2.

do "nada". Esta sequência de ideias, com a qual Hegel dá os primeiros passos da lógica parece, apesar das dificuldades evidentes, encerrar um pensamento que vale a pena examinar. Uma solução natural para as dificuldades é supor que a categoria do ser aqui em questão designa o "ser" ou o "não-ser" conforme presentes no juízo, ou na frase, como se viu no capítulo anterior. Uma proposta semelhante, ainda anterior à *Ciência da Lógica* de Hegel, foi feita, no período pós-kantiano, por Hölderlin,[167] e retomada, recentemente, com supostos e consequências diversas, por outros autores.[168] A solução conduz, em geral, a resultados importantes, mas não pode ser entendida como correspondendo aos supostos hegelianos, porquanto pressupõe um conteúdo conceptual, a noção de juízo, que não deveria, segundo Hegel, ser simplesmente pressuposto, mas que, pelo contrário, como uma relação altamente complexa, terá ainda de ser desenvolvida na terceira secção da *Ciência da Lógica*, a Doutrina do Conceito. No juízo, ou na frase, a diferença já está suposta, e a forma proposicional, que o juízo assume, não pode coincidir, justamente por isso, com o começo da lógica. Ela é utilizada, como se verá de seguida, e suposta, mas não pode ser teoreticamente determinante. Existe, segundo Hegel, um longo caminho a percorrer, a partir da imediatez, pelo trânsito ao outro, através da reflexão, até que a diferença contida nesta "partição originária" ("Ur-teil") do juízo[169] possa ser apreendida dentro das relações de principiação categorial adequadas. O juízo e, com ele, o sentido do ser como cópula está sujeito a uma relação de principiação que o torna inapto a preencher o conteúdo da categoria requerido para o começo. A forma proposicional contém já uma riquíssima diferenciação interna, que lhe permite operar como predicação. Não se trata por isso, na relação inicial entre ser e nada, de uma relação entre afirmação e negação ou, mesmo, entre a forma proposicional e a sua ausência. Diferentemente da cópula proposicional, o ser é para ser pensado como indeterminado, o que não é o mesmo que pensar somente um sujeito sem predicados, mas já determinado como sujeito de predicação.

É justamente realçado na literatura, que o começo não é expresso por Hegel como um juízo, ou frase, mas como anacoluto.[170] Hegel começa a *Ciência da Lógica* com as seguintes palavras: "*ser, puro ser*, – sem nenhuma outra determinação".[171] Fala-se, claramente, de conceitos, não de proposi-

[167] Cf. D. Henrich, *Konstelationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)* (Stuttgart, s.d.), 47-80; tb. Idem, *Hegel in Kontext* (Frankfurt a. M., 1981^3), 65ss.

[168] E.g. Wandschneider, loc. cit.; Stekeler-Weithofer, reconhece para além da dimensão frásica, também o alcance teorético-cognoscitivo e categorial do "ser" lógico (v. op.cit., 107-108).

[169] Cf. 1816, 60.

[170] V. Wieland, op. cit., 195. Tb. Schmitz, op. cit., 79-80.

[171] "*Sein, reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung" (1812, 47; 1832, 71).

ções ou de juízos. Requer-se, simplesmente, um *conceito* que não tenha pressupostos, que não suponha nenhum outro para ser pensado, que não seja determinado, que não contenha diferença a nenhum nível. Se alguma forma com ele se refere, essa deverá ser a forma do conceito em geral, e não a do juízo. Repita-se, para já, que não se pode, de toda a evidência, questionar sobre quem pensa esse conceito, e daí partir para algum tipo de desenvolvimento ou diferença.

2.3.3. Dois pressupostos para o começo da lógica

A partir destas observações sobre a interpretação do começo como a forma do juízo, podemos concluir que precisamos, na verdade, de admitir dois pressupostos para pensar o "puro ser". Estes pressupostos são pensados, no entanto, de tal modo que não se parte deles para definir o conteúdo da categoria inicial, e não invalidam as reivindicações próprias do começo lógico.

O primeiro pressuposto é o de que se está, na lógica, ao nível do pensar. As determinações da lógica são determinações do "puro pensar".[172] Pressupõe-se, ainda que suprimida, a mediação fenomenológica. Mas este pensar é aqui para considerar como sem dualidade, exterior ou interior a ele. Ou seja, trata-se do pensar como simples elemento, ou meio que nada diferencia ainda, que nada qualifica, que não afirma ou nega proposições, não judica ou distingue uma coisa de outra. Qualquer destas actividades supõe um pensar determinado, um pressuposto, um assumir de um dado cuja determinação estaria sujeita ao já referido "trilema de Münchhausen".[173] Este pressuposto não lesa a autonomia e auto-fundamentação do começo lógico, uma vez que corresponde à admissão do elemento lógico como capaz de determinação. Esta admissão terá de ser confirmada, é claro, pela análise do conteúdo categorial em questão, que terá de ser definido sem recurso a esse pressuposto. Nesta medida, a categoria inicial da lógica nada pressupõe de constitutivo, ainda que, claro está, pressuponha a existência de determinações do pensar, ou o elemento do puro pensar. Não se poderia começar a lógica se as determinações do pensar fossem entendidas como relevando de um outro elemento de determinação, por exemplo, psicológico, físico ou mineral.

Ver-se-á, no entanto, que a definição deste elemento estará implicada, desde logo, na própria transição da primeira para a segunda categoria. Ou seja, que o "ser" na esfera de determinação lógica é dotado de uma

[172] V. 1812, 15.

[173] Cf. Albert, loc. cit. Ou os "'tropoi' de Agripa", v. Cap. 2.1.4 n.40 supra.

negatividade que lhe advém do facto de constituir um pensamento, i.e., uma determinação do pensar.

Um segundo pressuposto de que não se poderá escapar, evidencia-se na constatação, feita no ponto anterior, de que a possibilidade de judicar tem, claramente, de ser suposta desde a segunda frase da *Ciência da Lógica*.[174] Na verdade, o mesmo ocorre com todas as outras categorias em geral. Todas elas são pensadas e expostas em frases e a partir do juízo. E contudo, todas são, do mesmo modo, pensadas umas a partir das outras, em inter-determinação.

Mas este fenómeno de interdeterminação das categorias não invalida a possibilidade de se pensar ou apreender conteúdos categoriais mais elementares do que o da forma proposicional, ou de outras categorias de ordem complexa. Esta submissão do começo à forma proposicional deve ser compreendido a partir da necessária aplicação retrospectiva das categorias. O começo da lógica é expresso em juízos e supõe, além disso, muitas outras categorias e instâncias para que possa efectivamente ser compreendido, e.g., *diferenciação numérica* de outras categorias, o facto de servir de *fundamento* a elas, ou o facto de ser mais *universal* relativamente a elas. Tais supostos não são, contudo, constitutivos para o desenvolvimento intrínseco do seu conteúdo. Tomados sem uma reflexão acerca da sua ordem, estatuto e lugar dentro do sistema, são reflexões correctas, mas de tipo exterior. Dentro da sua ordem sistemática exprimem o facto de que o começo é o começo de um sistema e que, de outro modo, não pode ser a categoria inicial buscada. E exprimem também uma auto e inter-aplicação generalizada das categorias, que é constitutiva do elemento lógico, aplicação sempre possível, mas incapaz de obedecer à ordenação científica da exposição.[175]

Hegel está metodologicamente consciente desta 'retro-fundamentação', de tipo teleológico, que cabe necessariamente à lógica. "O progredir na filosofia é antes um retroceder e fundamentar."[176] Apesar de não ser exclusivo do começo da lógica, esta 'retro-fundamentação' tem um importante significado para a determinação do começo. Num outro exemplo, Hegel apresentará, na *Lógica do Conceito*, o ser como um "conceito abstracto",[177]

---

[174] "[...] Hegel, nach wie vor, und zwar auch in der Logik, stets der Form des Satzes bedient, dessen Sphäre er weder verlassen kann noch will – von der einzigen Ausnahme des Anfangs der Logik abgesehen" (Wieland, op. cit, 204).

[175] Daí que só como fuga a uma aporia considerada insolúvel se poderá apelar a categorias estranhas ao começo para justificar a transição em questão. E.g.: "Die Logik des reinen Seins läßt sich überhaupt nur via negationis explizieren, in der Unterscheidung von der Logik der Reflexion" (Henrich, *Hegel in Kontext*, Frankfurt a. M., 1981^3, 79-80; v. tb. 93).

[176] "[D]as Vorwärtsschreiten in der Philosophie [ist] vielmehr ein Rückwärtsgehen und Begründen" (1832, 59).

[177] Cf. 1816, 34-35.

aplicando ao começo uma categoria muito mais complexa – a do *conceito*. Esta caracterização do começo por categorias posteriores equivale a uma pressuposição destas categorias no pensamento do começo. Uma tal pressuposição é o reconhecimento do facto de que o começo deve poder progredir em direcção ao sistema de que é o começo, mas nada deve definir antecipadamente quanto ao conteúdo da categoria inicial e quanto às suas possibilidades intrínsecas de desenvolvimento. Trata-se de um segundo pressuposto que não invalida a ausência constitutiva de pressupostos do começo.

Este segundo pressuposto, contudo, é revelador de uma importante característica do começo da lógica de Hegel. O filósofo não entende o começo como um princípio absoluto, a partir do qual se pudesse derivar tudo o resto. Na verdade, a sua concepção do começo poderia ser caracterizada como essencialmente 'fraca'. O começo nada tem de enfático, de principial ou, sequer, de fundamental. O começo não é o princípio filosófico do sistema. Pelo contrário, é o mais pobre, o mais vazio e, consequentemente, o menos decisivo.[178] Decisivo é apenas o facto de ser constitutivamente autónomo e de poder auto-determinar-se e desenvolver-se. Ele é pura potencialidade, mas não determina previamente o conteúdo do sistema que dele se possa derivar. O conteúdo do sistema, e da realidade a ele correspondente não está já contido na categoria inicial, mas deve efectivamente constituir-se no seu desenvolvimento. O carácter absoluto do princípio deve ser encontrado não no começo, mas no sistema como um todo e, por tal razão, não existe em Hegel um pensamento de tipo fundacionalista, que procurasse fundar a realidade a partir de algum absoluto estranho a ela.[179] O absoluto não é um princípio metafísico último, mas a relação de cada momento com o sistema. A quasi-historicidade intrínseca do sistema é constitutiva do seu modo de ser, que não é analítico, mas sintético: a auto-diferenciação originária do começo é a forma do juízo sintético a priori, o "oposto do analítico".[180]

Referiu-se já que a fundamentação última proposta por Hegel é uma fundamentação apenas *negativa*, que não reivindica nenhum conteúdo específico para o sistema e a realidade que dela se seguem. Este modo de fundamentação última está de acordo com a concepção 'fraca' do começo que se pode encontrar na *Ciência da Lógica*. O começo é o começo da lógica e do sistema e pressupõe, de certo modo, a totalidade de que é parte. A cientificidade do desenvolvimento, porém, consiste justamente em que a totalidade esteja pressuposta apenas *in nuce* no começo. O fim da lógica coincide, com

---

[178] Se Hegel refere um "começo absoluto" (1832, 27), o "absoluto" significa aí, por conseguinte, exclusivamente ausência de pressupostos, e não qualquer forma de plenitude ou completação da totalidade de determinações possíveis, de maximamente real, inteiramente livre, ou em-si e para-si.

[179] V. W. Maker, *Philosophy without Foundations* (Albany, 1994), 77, 78, 89.

[180] 1832, 64.

efeito, com o seu começo, segundo a concepção hegeliana do sistema, mas tal coincidência não deve anular a diferença entre o fim e o começo de tal modo que tornasse fútil o desenvolvimento entre um e outro. Na verdade, o fundamental é precisamente o desenvolvimento entre um e outro. Não há um começo em sentido absoluto para o conteúdo do sistema, posto que o começo é, justamente, o que não tem qualquer conteúdo específico.

Estas considerações, entretanto, não atingem a substância do problema do começo conforme formulado acima. Que o começo é o começo do sistema e está em interacção com ele, é uma consideração teórica que só se pode alcançar a partir da perspectiva do espírito, e nunca a partir da simples consideração do ser por si só, conforme é exigido. Mesmo a relação do começo à sua continuação não pode ser pressuposta de modo constitutivo. É, na verdade, pelo facto de ele estar em interacção com um sistema que o ser é o começo da lógica e possui a potencialidade de, a partir da sua exclusiva auto-determinação, gerar a diferença e a relação ao diferente. Tal facto não pode, todavia, ser simplesmente pressuposto, mas deve ser reconstruído[181] teoreticamente ou derivado geneticamente.

Assim, a aparente impossibilidade de solucionar o problema posto pelo começo deriva da exclusão de qualquer diferença possível, que distinguisse, *no* começo, entre o começo e a sua continuação. Esta seria uma pressuposição ilegítima. O começo é uma indeterminação total, que não se determina, tão-pouco, perante o seu começado.

A dificuldade não se pode confundir com a aporia clássica de começar a partir do nada, segundo o dito 'de nada, nada surge'.[182] Hegel pretende partir do ser, e não do nada. E o problema é definir este ser como dotado de algum significado, de algum conteúdo que não seja um significado determinado, mas que seja suficiente para o distinguir do nada. O problema parece, pois, não admitir solução, a partir do momento em que o ser não pode conter distinção ou determinação, em relação a si próprio, a outro, ou àquilo que é por ele começado, não admitir determinação pela actividade de nomear, ou pela subjectividade. Nem pode consistir a diferença entre ser e nada numa sinonímia, pois uma tal diferença já situa a questão no domínio inadmissível do nomear.[183] Os termos substantivos do problema, apesar de todas as precisões formais e exteriores que mereceu, continuam, por conseguinte, insolúveis.

[181] Sobre a lógica como "Rekonstruktion", cf. 1832, 19. Tb. K. Hartmann, "Hegel: A Non-Metaphysical View" (in MacIntyre (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame / London, 1972, 101-124), 103, 109.

[182] Cf. 1832, 74.

[183] Sobre esta tese, cf. Henrich, op. cit., 76-77.

2.3.4. *O ser como começo. A transição ao nada*

Algumas observações ajudarão a compreender a posição hegeliana, e o modo como, apesar da aparente impossibilidade, a lógica procede legitimamente além do seu começo. A primeira observação é que a primeira categoria não é o nada, mas o ser. Não se pode, consequentemente, aplicar o dito supracitado 'de nada, nada surge'. Aquilo que, segundo Hegel, é dado imediatamente, mas que nada determina, é o ser. E, pelo facto de nada determinar, também nada pressupõe, conteúdo ou diferença que viessem anular o seu estatuto de começo. Esta escolha do ser como categoria inicial supõe que Hegel pretende atribuir alguma diferença entre o ser e o nada, ou, o que é o mesmo, que o ser possui algum conteúdo categorial. Se não possuísse qualquer espécie de conteúdo, seria naturalmente de optar pelo nada como primeira categoria. Este conteúdo tem, no entanto, de ser mantido absolutamente indeterminado, para que o ser possa constituir começo.

O conteúdo da categoria é o "imediato indeterminado" e, sob uma forma implícita e indeterminada, pode ser retrospectivamente identificado com os dois pressupostos acima admitidos. Com o ser está referido o elemento do puro pensar, ainda sem determinação, e igualmente a relação à totalidade do sistema, sob uma forma inteiramente indeterminada. O ser é, então, uma relação indeterminada que reúne todos os momentos do sistema, ou da realidade, entre si. Ele é um universal que se vai continuar a si no sistema, e que condensa, sem diferenciar, explicitar ou enunciar, a totalidade do seu conteúdo, cuja tarefa será essa diferenciação, explicitação e enunciação.

Para que esta tese possa ser aceite é necessário admitir o princípio dialéctico da "supressão" ("Aufhebung"), que significa igualmente um *retorno ao imediato*. Isto quer dizer que *um complexo de relações pode dar-se sob uma forma simples e imediata*. Este princípio é uma condição sine qua non para toda a interpretação do pensamento hegeliano, e a ele retornaremos mais abaixo. Fenómenos como a subjectividade, a vida, ou a consciência serão interpretados a partir dele. O ser possui conteúdo porque condensa, de um modo simples, a totalidade do complexo do sistema e da realidade. Ele é um modo "suprimido" do todo. É a pura generalidade que tudo abrange porque nada determina, e nada determina porque é a pura generalidade. Daí que o seu carácter vazio seja imediatamente posto e refutado por uma transição imanente ao seu significado.

Esta primeira observação conduz-nos a uma segunda. O ser, como primeira categoria, relaciona-se com a segunda categoria. Se algum desenvolvimento dialéctico é possível, ele tem de se distinguir da segunda categoria. E esta necessária distinção constitui uma determinação que ameaça inviabilizar o significado do ser como "imediato indeterminado". Mas a deter-

minação do ser relativamente à segunda categoria, ou seja, ao seu desenvolvimento dentro do sistema, é inofensiva, na medida em que a segunda categoria é o *nada*, e o ser é delimitado, então, em relação a nada. A linguagem corrente diz bem, que 'ser delimitado em relação a nada' designa precisamente o mesmo que 'não ser delimitado em relação a nada', pelo que se patenteia a indiferença da negação e da dupla negação: relativamente a nada, ser ou não ser delimitado significam precisamente o mesmo. O "ser" ser delimitado relativamente a nada, diz apenas a sua não-delimitação e não--determinação requeridas. Sendo o nada que o determina, ele permanece indeterminado. Na sua transição ao nada, não há qualquer acrescento de determinação relativamente ao ser. E no entanto, de algum modo, por uma reformulação linguística aparentemente inofensiva, o ser recebe uma determinação, nomeadamente, perante nada.[184]

A atenção concedida a este nada, cuja origem está na própria possibilidade de pensar, ou de inserção do ser na esfera lógica deverá revelar a sua identidade relativamente ao ser, e simultânea diferença. Parece possível, sem ferir a absoluta objectividade do ser, estabelecer duas perspectivas diversas acerca do seu conteúdo. Por um lado, é diferente relativamente ao nada, pois que é possível pensá-lo como determinado por nada; por outro lado, é idêntico ao nada, visto que não há característica que os diferencie.

O ser permanece indeterminado, o que apenas exige uma diferente formulação, para se dizer que é determinado relativamente a nada. Nada o determina. Mas há aqui, com efeito, que supor a intervenção de uma actividade pensante, que compreende a indeterminação do ser como determinação perante nada e provoca a alteração da perspectiva.

2.3.5. O começo da lógica e o projecto de sistema

A lógica não se processa sem actividade pensante. Outra concepção seria absurda, dado que a lógica é justamente teoria do pensar. Se se quiser verdadeiramente abstrair do pensar em qualquer sentido, é efectivamente possível fazê-lo, mas qualquer ideia de constituição de uma lógica seria supérflua. Daquilo que Hegel abstrai é da actividade subjectiva do pensar, ou do pensar considerado como actividade subjectiva. A principal razão para esta

[184] V. e.g., neste sentido, uma reconstrução do começo, muito pouco atendida, por L. Armour, *Logic and Reality. An Investigation into the Idea of a Dialectical System* (Assen, 1972), 24-28, esp. 27: "In this way he [sc. Hegel] builds the beginnings of the picture of a dialectical methode. Seemingly, one finds a concept which is so general that it must have a place in the scheme of things; one finds that it collapses into the concept of whatever it excludes. (In this case the inference, though slippery, is apparently simple enough, what "being" excludes is "nothing". This process can be seen in the desperate attempts of language to express the result)."

abstracção é a possibilidade de superar a dualidade entre o pensar e o seu objecto, ou entre a lógica e a realidade. Se o pensar está ligado à subjectividade, se se trata de uma actividade de um sujeito, todo o domínio da objectividade se torna alheio, e o projecto de sistema principialmente irrealizável. Aquilo de que Hegel abstrai é do aspecto subjectivo do pensar, considerando que existe um "pensar objectivo", ou categorias a que o ser cabe em sentido independente do seu ser-pensado por algum sujeito. Existe pois um domínio objectivo do pensar, e isto é suposto para a lógica hegeliana, e para toda a lógica – como quer que essa objectividade do pensar seja constituída.

O que é essencial é que o desenvolvimento categorial não provenha de uma reflexão, ou do pensar de um sujeito exterior. É deste sujeito, ou deste tipo de subjectividade, que cindiria o pensar em pensamento pensado e sujeito pensante, que a lógica hegeliana considera necessário abstrair, ou tornar irrelevante. Existe, efectivamente, um pensar finito na *Ciência da Lógica*, como sublinham os comentadores,[185] que pensa a lógica e "*para o qual* acontece e finalmente recebe um sentido a totalidade da exposição da filosofia".[186] Simplesmente, este sujeito deve ser tornado irrelevante para aquilo que está em questão. O processo de constituição de significados, ou conteúdos, categorias, precisa, é certo, de ser apreendido por algum sujeito, sem o qual não se saberia o que significa, num sentido integral, 'significado'. E, diga-se desde logo, a lógica não fornece esse sentido integral. Este sentido, apenas o sistema o poderá dar. Na lógica, trata-se de um significado objectivado, para o qual o facto de ser apreendido é irrelevante. Na medida em que a irrelevância, no domínio dos significados, designa justamente, inexistência, poderá dizer-se que para a lógica não existe sujeito – ela não pode pressupor aquilo que funda, sob pena de não ultrapassar o círculo da reflexão.

Haverá que questionar a razão de ser e a legitimidade destes pensamentos objectivos, que só têm significado se não são pensados. Antes de mais, registe-se que é preciso aqui pensar em termos de "esfera".[187] Com a lógica está-se numa esfera cujo significado é, justamente, a ausência de sujeito, ou de pensamentos que não são pensados. O 'não ser pensado', aparentemente contraditório, significa que eles devem ser tomados 'como se' não fossem pensados. É esta mesma ordem de razões que poderá servir para justificar toda a aplicação da linguagem efectiva, português ou alemão, ou o pensar finito em que pensamos a lógica. Tudo isto deve ser tornado irrelevante, se o projecto de sistema é possível.

[185] Cf. e.g. Nuzzo, "Die Differenz zwischen dialektischer Logik und realphilosophischer Dialektik" (in Wandschneider (ed.), op. cit., 52-76), 73.

[186] "[...] *für welchen* die Gesamtdarstellung der Philosophie geschieht und schließlich einen Sinn erhält" (ib.).

[187] Ib. 58-62.

O pensamento objectivado parece mover-se, ou move-se de pleno direito, a partir do momento em que o sujeito é posto fora de circuito. O pensamento não pode ser efectivamente pensado sem um sujeito determinado que o pense, e não se pode mover, se esse movimento não for realizado e actualizado por um sujeito. De modo objectivo, ele só se pode mover efectivamente como movimento histórico e cultural, ou seja, movimento do espírito no tempo histórico. No entanto, suposta a objectivação dos conteúdos significativos, a esfera do pensar assume a possibilidade de um movimento a partir de si própria, análoga à capacidade do pensar subjectivo de se mover espontaneamente. Ainda que o movimento efectivo só possa ocorrer no tempo, a *validade* do movimento lógico não parece dele depender. Assim como o pensamento real se move no tempo, o pensamento lógico objectivo pode mover-se e transformar as suas determinações umas nas outras, consoante as diferenças que vão sucessivamente emergindo. O espaço lógico[188] surge inicialmente determinado pelo ser, como totalidade suprimida de todo o sistema. É o próprio ser que, objectivamente, é idêntico ao nada, posto que nada determina e é determinado por nada. E é a própria transição de um significado ao outro que resulta na síntese do devir. A reflexão exterior é apenas um acompanhamento subjectivo desse movimento que é a auto-reflexão do ser, de que o pensar objectivo é suposto capaz.

O nada que determina o ser significa que é possível pensar, sem que por isso o pensar imponha, de fora, nenhuma determinação. A actividade pensante tem aqui de ser caracterizada de modo tal que poderá ficar manifesta a sua legitimidade.[189] Se a auto-determinação do começo deve ser possível, então a aparente inevitabilidade de alguma forma de reflexão no início

[188] Para o uso desta noção a propósito da lógica de Hegel, cf. Koch, "Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik" (in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 53 (1999), 1-29), 10; tb. Puntel, "Lässt sich der Begriff der Dialektik klären?" (in *Journal for General Philosophy of Science*, 27 (1996), 131-165), 142.

[189] Fulda apresenta a dificuldade como um "dilema": "Die Schwierigkeit, die in der Struktur eines absoluten Anfangs liegt, sofern dieser eine einfachste Bedeutung sein und zugleich einen Fortgang ergeben soll, läßt sich in Form eines Dilemmas fassen: Entweder beginnt die Logik mit dem ersten Moment ihres ersten Gedankens, mit „Sein", ohne jeden weiteren Zusatz. Dann scheint ein Fortgang nur willkürlich zustande zu kommen [...]. Oder die Logik charakterisiert Sein durch irgendwelche anderen Bestimmungen, um mit Hilfe ihrer eine Notwendigkeit vollziehbar zu machen. Dann scheint der Fortgang nur vermittels unausgewiesener operativer Begriffe vorgenommen [...]" (op. cit., 122-123). Segundo Fulda "[i]n der Durchführung seines logischen Programms hat Hegel sich für das zweite Glied der Alternative entschieden" (ib. 123). Hegel teria, por conseguinte, recorrido a uma determinação do ser pela reflexão (ib. 123, 124), a ser posteriormente auto-criticada (ib. 126-127), o que permitiria manter a coerência do projecto. O dilema, acreditamos, teria de ser resolvido não por uma opção por uma das teses, mas pela observação de que a determinação pelo „nada" permite que o ser se mantenha sem nenhum "outro acrescento" e que no entanto seja determinado.

da lógica não pode ser aceite para nenhum efeito significativo.[190] Ela significa que o espaço de que se trata é um espaço categorial, que se está dentro do "elemento do pensar". *Ela significa apenas que o ser é inserível na série da determinação lógica. O* nada *é a diferença interior à própria lógica.*

Tudo o que até aqui dissemos converge em que a esfera lógica e a esfera do pensar, capaz de movimento autonomamente válido, devem ser pensadas como negatividade. Aquilo que se esconde por detrás da capacidade de auto--determinação de uma categoria totalmente indeterminada é a negatividade principial da esfera lógica. Esta negatividade constitui a sua reflexividade potencial. É esta necessidade de incluir o negativo, desde o começo, no espaço lógico que comanda as leituras da lógica do ser feitas a partir da lógica da essência, onde a negatividade se torna explícita. Esta interpretação é possível, mas não invalida o rigoroso auto-desenvolvimento da lógica do ser, ou do ser em direcção ao nada e ao devir.

Poderá concluir-se que a auto-determinação da categoria inicial e, com ela, a totalidade do desenvolvimento lógico não é possível sem que se considere a lógica como um elemento e momento do sistema – i.e., um espaço de puras significações ainda não objectivado numa realidade composta por relações exclusivamente exteriores. A auto-reflexão do ser em direcção ao nada não constitui nenhuma intervenção de uma diferença 'contrabandeada' do exterior da rigorosa imanência lógico-dialéctica. Mas ela exige que o ser seja já pensado como dotado da negatividade própria do *elemento lógico*. E observe-se, para completar a nossa argumentação, que esta diferença, que se poderá dizer, igualmente, negatividade inerente ao pensar em todas as suas determinações, inclusivamente à mais imediata delas, não pode ser encarada como reflexão exterior, mas como a estrita reflexão das categorias lógicas.

Segundo W. Jaeschke,[191] alguns textos da primeira edição da *Doutrina do Ser*, de 1812, permitem encontrar a presença desta negatividade, na *Ciência da Lógica*, como reflexão exterior. A sua posterior correcção, na segunda edição, de 1832, indica que se tratam de interferências da concepção lógica de Iena, onde essa disciplina, ainda prévia à Metafísica, operava por reflexão exterior. Esta exterioridade da reflexão é abandonada logo que se dá a identificação, a partir do final do período de Iena, entre Lógica e Metafísica.[192]

[190] A via da reflexão a suprimir é proposta de modo mais directo, e.g., como se viu por Henrich (op.cit., 79-80), por Wieland (op. cit., 195), e Schubert (op. cit., 110-111), e menos directamente, por Kesselring (op. cit., 105).

[191] Jaeschke, "Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen" (in *Hegel-Studien*, 13 (1978), 85-117), 115.

[192] V. Schäfer, op.cit., 90, 94-100, 124.

Poder-se-á observar um indício da mudança da consideração do nada entre a primeira edição (1812) e a segunda (1832), em 1812, 56-57: "*em si*, então, ou seja, na reflexão essencial a passagem não é imediata; mas está ainda oculta. Aqui está presente apenas a sua imediatez; porque o ser está posto ainda apenas como imediato, o nada eclode nele imediatamente."[193] O apelo feito à "reflexão essencial", que aqui opera na verdade como exterior, posto que não é explícita na categoria em questão, desaparece na segunda edição. A transição não mais é feita dessa perspectiva, mas por uma reflexão rigorosamente interna a cada uma das categorias.

2.3.6. *A negatividade e a transição à segunda categoria*

O comentário já elaborado mostra que não é sem justiça que se pode considerar o começo da lógica como o seu problema mais difícil. Será neste momento apropriada uma recapitulação dos passos realizados, acompanhada de alguns desenvolvimentos conclusivos.

(1) Observou-se que o problema, nos termos propostos, não tem solução. A diferença não pode emergir sem, de certo modo, já estar suposta no começo. A sua suposição tem de ser feita de tal modo que não ponha em causa a imediatez, a indeterminação e, consequentemente, a autonomia e a determinação lógicas. Qualquer determinação que lhe adviesse do exterior arruinaria o seu projecto.

(2) Buscaram-se, em seguida, pressupostos que não tivessem essas consequências ruinosas. Por um lado, viu-se que é legítimo pressupor que se está a lidar com o elemento do pensamento, ou com categorias. Por outro lado, que o começo é necessariamente começo de alguma coisa que a ele se segue. O começo determina-se assim em relação ao seu principiado. Mas o seu desenvolvimento deve ser autónomo, e não teleologicamente orientado a partir das consequências que dele se seguem.

(3) Analisou-se o conteúdo da categoria e o modo da sua determinação perante a sua sequência, a segunda categoria. Na medida em que esta última é definida como "nada", a sua determinação não afecta o significado original do ser. Ele continua a ser determinado por 'nada' ou, no seu conteúdo, indeterminado.

(4) Deverá observar-se que este nada constitui a reflexão objectiva do ser. Como vimos, é necessária a intervenção de uma reflexão sobre o começo para que ele se possa desenvolver além de si mesmo. Mas esta reflexão não

[193] "*An sich* also, das heißt, in der wesentlichen Reflexion ist der Übergang nicht unmittelbar; aber er ist noch verborgen. Hier ist nur seine Unmittelbarkeit vorhanden; weil das Sein nur als unmittelbar gesetzt ist, bricht das Nichts unmittelbar an ihm hervor" (1812, 56-57). A passagem foi suprimida na edição de 1832.

precisa de ser exterior, nem de ser concebida desde logo como um pensamento subjectivo. Basta que seja definida, aqui, como o *nada*. A única intervenção de um elemento exterior assume a forma do nada, e é, por conseguinte, uma intervenção negativa.

(5) Viu-se que mesmo esta reflexão objectiva tem de ser derivada a partir do próprio significado do ser. Este tem, consequentemente, de possuir, desde o começo, uma negatividade própria. O ser deve reflectir e pôr-se na sua oposição ao nada a partir dos seus próprios meios. Como se viu, isto ocorre porque a indeterminação própria do ser é idêntica à indeterminação característica do nada. A diferença entre ser e nada reside em que o ser é o imediato, ao passo que o nada é já a sua mediação, algo para onde o pensamento objectivo transita, uma segunda definição do espaço lógico, pensado inicialmente como um imediato pleno, mas indeterminado. Com o nada, o espaço lógico recebe o conteúdo de que esta indeterminação é o vazio, o não-significativo.

(6) Observou-se que a negatividade que o ser tem de possuir deriva do facto de ele ser uma categoria, ou seja, de pertencer à esfera lógica. Isto é suposto, e só por esquecimento do facto de que a categoria do ser é uma *categoria* que o seu movimento em direcção ao nada parece ter de depender de factores exteriores. A esfera lógica é, na verdade, uma esfera de significações abstractas e, por isso, negativa, ou seja, que se põe como abstracção de toda a riqueza da realidade. Ela tem de negar e suprimir essa riqueza, e só por meio desta negação se pode constituir o domínio do puro pensar objectivo. É somente por se estar a tratar com o elemento do puro pensar que pode ser pensado um movimento dialéctico, ou especulativo, em que novos significados emergem onde objectivamente não estavam antes. O movimento que descobre a mais profunda negatividade lá mesmo onde visava a pura imediatez e positividade do ser, é característico do pensar, e deve ser entendido como uma dialéctica, ou especulação autónoma, que se desenvolve por si própria.

(7) Vê-se como esta negatividade e abstracção não deve ser entendida apenas em relação à totalidade do real, mas também em relação à totalidade da lógica. Todas as restantes categorias lógicas, bem como a sua relação ao real, estão presentes na categoria inicial, embora sob uma forma suprimida. O seu único traço, que é, todavia, suficiente para a sua reconstrução, é a negatividade que constitui o puro pensar. Este traço evidencia-se logo na reflexão objectiva do ser, que se dá como idêntico ao nada, mas que transita para a distinção relativamente a ele.

(8) Deverá ainda concluir-se que a negatividade é um sintoma da totalidade do conteúdo que a lógica e o seu começo, o puro ser, suprimem. Este conteúdo está, por assim dizer, reduzidíssimo, mas definitivamente irredutível,

e por isso retorna. O conteúdo, com toda a sua riqueza é aquilo que verdadeiramente constitui o princípio da filosofia. O princípio não se confunde com o começo, e a filosofia de Hegel, em toda a sua sistematicidade, nunca renuncia à realidade e à riqueza do conteúdo como o seu verdadeiro princípio. O ser possui já a referência negativa a toda a sua determinação real. Esta é, igualmente, uma consequência a retirar da noção proposta de uma fundamentação negativa. O pensamento, como esfera lógica e objectiva, e o significado real, são os pressupostos necessários ao começo da lógica, que não invalidam, contudo, a sua reivindicação teorética própria de autonomia do pensar e do seu significado como trânsito à realidade. O começo lógico diz que toda a significação é dotada de negatividade, é transição ao seu outro, tal é o único *ser* que pode ser pensado, e o sentido de todo o pensar. O começo não se deixa definir exteriormente sem arruinar o seu significado próprio, porque nele assistimos, da perspectiva do espírito subjectivo, o pensar a operar espontaneamente. O movimento inicial das significações impõe-se-nos como facto – ou acto originário – do pensar a que só podemos assistir, constatamos somente que as significações impõem o movimento descrito, sem necessidade de recurso a auxiliares exteriores. Se não é justificado, não é tão-pouco injustificado, posto nada reivindicar – neste sentido poderia dizer-se 'a-justificado'. De certo modo, a crítica do começo é tão exterior quanto os meios para a sua solução. A crítica imanente é, por sua vez, justamente a transição que a lógica explicita.

2.3.7. O começo como acto de liberdade?

O pensar do começo segundo Hegel conduz entretanto a uma reflexão histórica que pode ajudar a estabelecer algo da verdadeira relação do filósofo com a filosofia que o antecede, bem como do seu próprio projecto. Nos seus principais textos e, nomeadamente, no texto sobre o começo da filosofia que antecede a *Ciência da Lógica*, o autor não chega jamais a efectuar uma crítica explícita do começo conforme Fichte o entende, a saber, como acto de auto-posição absoluta. Para Hegel, tal acto inicial é "o acto absoluto, pelo qual o eu se purifica de si mesmo e aparece, na sua consciência, como eu abstracto".[194] O acto do começo é interpretado, ou desfigurado, por Hegel, como "acto de elevação"[195] do pensamento empírico em direcção ao pensamento puro, e a crítica a Fichte empreendida nestes textos, ao não identificar correctamente o acto do eu como o acto da auto-posição, nem referir o termo, essencial para Fichte, "Tathandlung" (acto originário), não atinge o coração da tese do começo com o acto originário de auto-posição do eu. A noção que Hegel lê no texto de Fichte assemelha-se mais a um comentário justificativo do seu próprio projecto, empreendido na *Fenomenologia do Espírito*, de conduzir a consciência sensível até ao saber absoluto, onde sujeito e objecto se identificam, do que com o § 1 dos *Fundamentos da Doutrina da Ciência* de 1794/1795 de Fichte.

Por outro lado, nas *Lições sobre a História da Filosofia*, a auto-posição do eu é erroneamente designada somente como eu=eu, acentuando o carácter da mera identidade estática presente no eu e obscurecendo a dimensão originariamente *actuante* que subjaz a essa identidade. Segundo Hegel "o *primeiro* princípio [...] reza *A=A*," designando por isso "a *identidade* abstracta",[196] o que não corresponde de forma alguma às formulações de Fichte.

O motivo desta má interpretação pode bem residir numa maior comunidade de pensamento com Fichte, neste ponto, do que Hegel pretende admitir. Na verdade, como se verificará, um modelo prático está também na base do desenvolvimento lógico segundo Hegel. Este desenvolvimento dialéctico é constituído por sucessivas unidades *sintéticas* de categorias opostas, e uma unidade é "sintética [...] na medida em que não é encontrada, mas produzida pelo movimento, próprio dos momentos, de retorno a essa unidade".[197] A determinação do significado deste "produzir" e da produção dele resultante, que constitui o conteúdo da obra, não é tarefa simples, exigindo a compreensão da totalidade da lógica. Alguns aspectos devem ser esclarecidos já a propósito do problema do começo. Esta produção é sem dúvida uma auto-produção e, por isso, toda a determinação puramente lógica do pensar é uma determinação autónoma, imanente e também, afinal uma determinação *do começo*, porque principial. A lógica é um conjunto de "definições" e, nomeadamente, de definições "do absoluto",[198] i.e., daquilo que é absoluto, ou livre. Por isso pode dizer-se que a lógica é uma doutrina dos *princípios* da realidade. Uma produção autónoma deve ser entendida como originada pela liberdade, que se efectiva necessariamente, e a cada passo, na realida-

[194] "[D]er absolute Akt, wodurch Ich von sich selbst gereinigt wird und als abstraktes Ich in sein Bewußtsein tritt" (1832, 66)

[195] "Akt [...] als Erhebung" (ib.). No período de Iena, contudo, Hegel ainda reconhece, numa expressão de cariz fichteano, que "die freie Vernunft und ihre Tat ist eins" (*Differenzschrift*, GW, 4, 30).

[196] "Der *erste* Satz [...] heißt *A=A*, die abstrakte *Identität*" (SW, 20, 394). O mesmo documenta a edição crítica das *Lições sobre a História da Filosofia* (baseada nos apontamentos de 1825/26), onde não há menção de algo como "auto-posição" do eu (cf. Vorl. 9, 158-159, e.g.: "Ich ist das Erste. Ich gleich Ich, Ich ist einfach, es ist nicht anderes als ein Beziehen des Ich auf Ich [...]. Ich = Ich ist die Identität überhaupt, in abstrakter Form [...]", etc.)

[197] "[...] insofern sie nicht vorgefunden, sondern die eigene Bewegung der Momente, in diese Einheit zurückzugehen, hervorgebracht ist" (1832, 64).

[198] "[D]ie logische[...] Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten [...] angesehen werden" (1830, § 85)

de do seu objecto, ou seja, de uma liberdade que não se distingue da sua *prática* efectiva, onde se perfaz a sua realização. A "produção" de determinações do puro pensar, porque é uma produção sintética, e não análise de um primeiro conceito dado, é uma acção de tipo *transiente*, o denominado "ir-além" próprio do pensar especulativo.[199] A todo o momento e a cada passo da sua efectivação, na lógica se trata de uma transição à realidade – ou, na terminologia hegeliana, de uma 'transição infinita'. A acção do pensar aqui em questão é, por conseguinte, caracterizável como uma *poiese*, pelo qual o pensar é uma *produção* de determinações.

Por outro lado, contudo, esta transiência só pode ser pensada a par da imanência da lógica a si mesma e, neste sentido, a sua actividade é acção *imanente*. O referido "ir além" é, na verdade, um "ir-além imanente".[200] Acção transiente (poiesis) e acção imanente (práxis), encontram-se pois reunidas no elemento lógico. A lógica é toda ela uma descrição da acção e da principiação absoluta, e perderia a sua função fundamentadora e principial se não fosse *toda ela*, e não só a sua categoria inicial, o seu próprio começo. É difícil isolar o começo lógico, porque o seu elemento de determinação é, na sua totalidade, a principiação do real. O pensamento puro constitui uma *práxis* que se faz *poiesis*.[201] Assim como a lógica não é senão o seu próprio tender para a realidade, através dum desenrolar processual, também a realidade para a qual a lógica fornece o fundamento, consiste essencialmente no espírito que, pela sua actividade própria, produz ao longo de uma história a consciência da sua realidade própria, i.e., da liberdade. A liberdade tem de ser entendida como realização, obra histórica e processo de auto-realização do espírito pelo trabalho e pela cultura.[202] O puro pensamento que cabe ao espírito como princípio auto-realizador só pode ser descrito por uma lógica concreta de pensamentos cujo significado é a sua transposição para a realidade. Por isso, a acção fornece um paradigma adequado – embora não exclusivo – para a compreensão da relação do conceito lógico com a realidade.

---

[199] "Hinausgehen" (ib. § 81 A).

[200] "*[I]mmanente[s]* Hinausgehen" (ib.)

[201] A tese da identificação entre práxis e poesis é desenvolvida por Riedel como fruto da compreensão do trabalho e da história como momentos determinantes da liberdade (M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität*, Stuttgart, 1965, 64-65, 67-68), sobretudo no que diz respeito à concepção moderna da história como *produção da liberdade*. "Für ihn [sc. Hegel] [gibt es] auch nicht mehr die Unterscheidung von πρᾶξις und ποίεσις" (ib. 108). Limitámo-nos a apresentar o fundamento lógico-especulativo desta tese. V. tb. Carmo Ferreira, op.cit., 220. Para a determinação da liberdade a partir do cerne da lógica, v. M. Álvarez Gómez, "La autodeterminación del concepto y el sentido de la libertad (in *Razón, Libertad y Estado en Hegel*, Salamanca, 27-47).

[202] Cf. 1820, § 187A: "Dies ist der Standpunkt, der die *Bildung* als immanentes Moment des Absoluten, und ihren unendlichen Wert erweist."

Talvez por este motivo – uma concordância de base com os termos fichteanos, da subjectividade como acção originária (Tathandlung) – é que Hegel parece evitar o confronto crítico explícito com a genuína tese fichteana acerca do começo. Este diálogo é levado a cabo a um nível bastante mais profundo, nomeadamente na lógica da reflexão. Aí, a noção de *posição* é efectivamente discutida, e defendido que a auto-posição não pode ser começo porque é actividade reflexiva, ou seja, não constitui um imediato, mas a própria mediação. "A reflexão é [acto de] *pôr*, na medida em que é a imediatez como retorno". Só como "retorno" é ela "isso que começa, ou que *retorna*",[203] e por isso o começo hegeliano não é, em rigor, um absoluto. Por motivos que não podemos ainda esclarecer plenamente, Hegel define a reflexão como *negação do imediato*. Começar com um acto de auto-posição significa então partir não de um começo mas de um retorno a partir de algo que se nega. E logo, o começo com a auto-posição só é legítimo se for demonstrado que a negação de que se parte é uma *auto-negação* do imediato, uma negação intrínseca do imediato, gerada a partir do seu desenvolvimento imanente. Expor esta auto-negação imanente do imediato é a função desempenhada pela *Doutrina do Ser*.

A reflexão não é, para Hegel, o começo, mas um momento segundo, é antes um *recomeço*, onde a negatividade é reconhecida como princípio. Por não ter exposto esse processo de auto-negação do imediato, nem realizado a descoberta do negativo como princípio é que Fichte necessitou de um segundo e de um terceiro princípios independentes entre si para desenvolver mais além o seu acto originário, o que Hegel pretende evitar, exigindo um desenvolvimento absolutamente imanente.

As vias de refutação do começo como puro acto encontram-se na *Doutrina da Essência*, e de forma indirecta, como se pôde constatar. No entanto, permanece que o pensamento, para Hegel, é pura actividade livre de auto-principiação e desenvolvimento de si mesmo e do seu outro, i.e., da realidade. A acção e a liberdade constituem efectivamente o começo da *Ciência da Lógica* e o seu princípio imanente, mas a sua explicitação só é possível através do seu desenvolvimento, e a sua evidência só emerge como resultado. De início, a liberdade e a actividade surgem como simples negatividade indeterminada, a sua forma mais rudimentar. A liberdade está desde sempre operante no pensar, mas só se pode fazer liberdade positiva pela mediação da sua síntese com a *realidade*. "A forma suprema do nada [tomado] por si [mesmo] seria a *liberdade*, mas ela é a negatividade na medida em que se

---

[203] Cf. 1813, 15-16: "Die Reflexion ist also die Bewegung, die, indem sie die Rückkehr ist, erst darin das ist, das anfängt oder das *zurückkehrt*. Sie ist *Setzen*, insofern sie die Unmittelbarkeit als ein Rückkehr ist".

aprofunda em si mesma até à intensidade suprema e é, na verdade, afirmação."[204] A posição da liberdade como afirmação ao longo da lógica até à ideia absoluta, coincide com a posição, no mesmo processo, da realidade.

2.3.8. A terceira categoria: o devir

A relação entre o ser e o nada constitui uma transição dialéctica que o pensar é levado a efectuar, mas cujos pressupostos e significado mais geral apenas se vão revelar muito mais tarde, quando forem explicitadas as relações essenciais da negatividade absoluta, e conceptuais, da universalidade e da abstracção. Ao nível da imediatez do ser, a relação é entre determinações evanescentes, e trata-se de uma diferença também ela evanescente. Ou seja, ser e nada só podem ser pensados como "tendo já transitado um ao outro".[205] Tem-se aqui a primeira forma do movimento dialéctico. Ao se pensar um deles, pensa-se o outro, o seu oposto, e reciprocamente. Esta figura estabelece a noção de "transição" conceptual, e permite aceder, em concreto, à noção de dialéctica.

A questão que se pode pôr relativamente à categoria do devir, é se se trata do devir categorial, ou do devir como categoria da realidade. A hipótese de que a categoria do "devir" aqui se refere ao devir categorial é forçosa. Trata-se do devir dialéctico do pensar. Mas, simultaneamente, deve acrescentar-se que esta aplicação das categorias umas às outras não exclui a sua aplicação ao real. Ou antes, defenderemos a tese de que aquilo que elas reconstroem *na sua própria inter-relação e interdeterminação é o* real. O devir apenas se aplica ao real porque começa por se atribuir às categorias e ao próprio movimento do pensar. Esta dupla valência das categorias é fundamental, e mostra que o real não é alheio à lógica mas deve considerar-se como, nela, em gestação. Quando todas as condições lógicas estiverem preenchidas, a realidade está dada, ainda que numa forma rudimentar.

Esta dupla valência aplica-se, e.g., ao ser, que é ser categorial e lógico, mas que é evidentemente, do mesmo modo, ser real, natural e espiritual. E é atribuível com igual direito também ao nada, que tanto se aplica ao desenvolvimento intrínseco de todo o movimento do pensar quanto funda a negatividade inerente a todo o ente a que caiba, sob qualquer perspectiva, o predicado do ser. Como sublinha Fulda "o sistema [lógico] produzido e [...] os seus termos são interpretáveis externamente. Com a conexão entre a

[204] "Die höchste Form des Nichts für sich wäre die *Freiheit*, aber sie ist die Negativität, insofern sie sich zur höchsten Intensität in sich vertief und selbst, und zwar absolute, Affirmation ist" (1830, § 87 A).

[205] Cf. 1832, 72.

sua lógica especulativa e a sua filosofia real, Hegel visou sempre uma tal interpretabilidade externa".[206] As categorias lógicas devem ser em geral auto e inter-aplicáveis, e aplicáveis também à realidade.

A relação entre o ser e o nada é, por assim dizer, uma relação instável. O pensamento do ser conduz ao pensamento do nada, e este não pode, por sua vez, ser pensado sem o primeiro. O puro vazio confunde-se com a imediatez indeterminada que caracteriza o ser. O pensamento é conduzido de um ao outro, de modo instável. Mas se não podem ser pensados um sem o outro, possuem igualmente a propriedade de não poderem ser pensados conjuntamente. Ao se pensar um, já se transitou para o outro, ao pensar este, já se retornou o primeiro. "A verdade não é nem o ser nem o nada, mas antes que o ser – não transita – mas transitou sempre já para o nada, e o nada para o ser."[207] O ser e o nada só se podem visar, por assim dizer, obliquamente, no sentido em que um transitou sempre já para o outro, e o pensamento não os pode fixar de modo directo e imediato. Esta incapacidade manifesta a negatividade e reflexividade do pensar que anteriormente encontrámos, e cuja presença nestas categorias procurámos justificar. Assim, "cada um desaparece imediatamente no seu oposto. A sua verdade é, por isso, este movimento do desaparecer imediato de um no outro".[208]

O seu conteúdo é evanescente, e a sua desaparição sempre a recondução ao outro. Esta figura é a do devir, que recolhe a primeira expressão a partir do movimento categorial, e explicita por isso, numa categoria, o primeiro modo da "transição" que caracteriza o movimento dialéctico da lógica do ser. Enquanto o momento da categoria denominada 'ser' constitui o começo da lógica, a categoria do devir expõe o primeiro movimento categorial dialéctico, constitui a primeira síntese, ou a génese da síntese. Este movimento emerge agora de modo paradigmático: aquilo que o pensamento *faz* ao pensar uma categoria, ou aquilo que ele *supõe* é explicitado, ou *dito* na categoria seguinte. O pensamento que oscila entre o ser e o nada, ou que aparece sempre como tendo já oscilado de um para o outro, e que não é capaz de se fixar de modo definido numa ou noutra concepção do começo, é agora trazido à luz do dia, ou seja, encontra a sua verdade precisamente como esse oscilar, que é dito como *mais verdadeiro* do que as perspectivas claramente

[206] "[...] das hergestellte [logische] System und [...] seiner Termini extern interpretierbar sind. Hegel hat durch den Zusammenhang seiner spekulativer Logik und seiner Realphilosophie jedenfalls eine solche externe Interpretierbarkeit aufgestrebt" (Fulda, "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik", in Horstmann (ed.), op. cit., 33-69), 49.

[207] "Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein - nicht übergeht - sondern übergegangen ist" (1832, 72).

[208] "[...] unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen" (ib.)

insuficientes que o pensamento anteriormente visou, o ser ou o nada. A verdade deste pensamento explicita-se ao se deixar definir como 'devir'. "Denominamos, entretanto, dialéctica, o movimento racional superior, no qual esses tais que parecem simplesmente separados, transitam um ao outro por si mesmos, [e] por meio do que eles são, a pressuposição se suprime. É da natureza dialéctica imanente dos próprios ser e nada que eles mostrem a sua unidade, o devir, como a sua verdade."[209]

Alguma crítica propôs substituir a categoria do devir pela categoria do ser-aí ou ser-determinado.[210] O ser determinado, o "Dasein" alemão (que se poderá traduzir, em contexto técnico, por "ser-aí"), constitui, efectivamente, uma síntese aparentemente adequada entre ser e não-ser. Contra esta proposta, deverão alegar-se, contudo, dois pontos.

(1) Por um lado, a necessidade de dar conta da realidade do devir pede a sua integração na lógica. O devir é a categoria central para a física desde Aristóteles e a sua importância ontológica não poderia ser sobrestimada. A sua validade não é apenas pertença de uma ontologia regional, mas é universal, fundamental e auto-aplicável na lógica.

(2) Por outro lado, esta categoria não só exprime aquilo que entre ser e nada ocorre, como também é indispensável para que o pensar se possa efectivamente auto-constituir, e a lógica permanecer autónoma e capaz de se explicitar a si mesma. Ou seja, o próprio movimento do pensar que ela reivindica tem de estar categorizado na lógica. Doutro modo seria um dado injustificado. Na verdade, não ocorre uma 'determinação' do ser pelo nada, ou apenas se falou de uma tal determinação de maneira imprópria. Observe-se que, conforme se referiu, um desaparece no outro, e os dois não são realmente pensáveis um ao lado do outro. A noção de a determinação do ser pelo nada resultar directamente no ser-aí, ou ser-determinado, decorre da já referida interpretação de D. Wandschneider do nada como não-ser proposicional que, como vimos não pode ser aceite como decisivo para este ponto da *Ciência da Lógica*.[211] Para Hegel, pelo contrário, não pode haver directamente uma determinação entre ser e nada, mas uma desaparição de um no outro.

[209] "Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung sich aufhebt. Es ist die dialektische immanente Natur des Seins und Nichts selbst, daß sie ihre Einheit, das Werden, als ihre Wahrheit zeigen" (ib. 99).

[210] V. Mc Taggart, *A Commentary on Hegel's Logic,* (New York, 1964, 20), argumenta, no sentido que julgamos incorrecto, de que a síntese entre ser e nada não envolve justamente "change", ou devir; tb. Wandschneider, "Zur Struktur dialektischer Begriffentwicklung" (in Wandschneider (ed.), op. cit., 114-169), 138.

[211] V. ib. 118-119.

O ser e o nada surgem no começo da lógica como abstracções de duvidoso conteúdo e significado. A aplicabilidade generalizada do ser não é definidora de nenhum conteúdo determinado, ao passo que o nada é a pura possibilidade, também indeterminada, do pensamento transitar, por intermédio da sua negatividade imanente. Todo o momento prévio ao do devir pode ser considerado como inteiramente abstracto. Ser e nada são abstracções, cabendo ao devir a constituição da primeira categoria de conteúdo concreto e definido. Se o problema de definir o conteúdo da categoria era especialmente virulento na figura do ser, com o devir o problema começa a encontrar uma solução. O conteúdo na categoria do ser era evanescente e reduzidíssimo. Pouco mais se poderia dele dizer do que repetir o "imediato indeterminado". Todo o acrescento lançava o pensamento para a reflexão exterior, realizada a partir da pressuposição de outras categorias e momentos da lógica ilustrativa, mas jamais constitutiva.

O problema do conteúdo do conceito "ser" não é só nosso, intérpretes de uma época filosófica mais tardia, em que a ciência empírica, a lógica matematizada e um nominalismo generalizado a todas as áreas do mundo da vida se apresentam como únicas normas do pensar capaz de reivindicar raciocínios conclusivos. É já um problema de Hegel. É o autor quem considera o começo da *Ciência da Lógica*, ou a categoria do 'ser', como sem conteúdo. Hegel não reivindica, aliás, qualquer conteúdo para o seu conceito 'ser'. Tão-pouco reivindica, por conseguinte, algum conteúdo intuitivo, ou mais ou menos vagamente alusivo a qualquer coisa de indefinido como suporte para esse pensamento.[212] Não se poderia criticar a categoria hegeliana do 'ser' por não veicular nenhum *conteúdo* lógica, empírica ou mesmo cientificamente válido, dado que é precisamente isso o que o autor reivindica afinal para a sua categoria inicial. O movimento dialéctico só alcança, na verdade, um primeiro conteúdo concreto com a primeira síntese, que codifica a figura da diferença numa primeira forma determinada: a categoria do *devir*. E porque a noção do devir corresponde a uma experiência empírica fundamental, cuja concretude dificilmente será contestada, este resultado poderá conferir plausibilidade à argumentação hegeliana que conduziu, por auto-determinação do pensar objectivo, até essa categoria.

Aquilo que o começo com o puro ser vazio veicula é, igualmente, que a síntese categorial é uma síntese livre do *novo* a partir do indeterminado. E, por sua vez, o modelo do *novo* para uma teoria da subjectividade que se objectiva é interpretável, em primeiro lugar, segundo o modelo da *acção*. Mas as noções de *contradição*, que surgiu com a oposição entre o ser e o nada, bem como a de *síntese*, terão de ser em seguida aprofundadas.

[212] Como pretende e.g., Tugendhat, na sua crítica ao começo da lógica (Cf. Tugendhat, op. cit., 55-56).

2.4. O papel da contradição na lógica dialéctica

2.4.1. Sobre a concepção hegeliana da contradição

A análise do começo da lógica dialéctica conduziu-nos à necessidade de conceber o denominado "pensar especulativo" que Hegel considera ser o modo de pensar especificamente dialéctico e o único capaz de dar conta das dificuldades inerentes à constituição de uma lógica auto-fundamentada. A possibilidade de um começo que seja simultaneamente indeterminado e susceptível de auto-determinação exige, conforme ficou patente, que o imediato indeterminado signifique tanto o ser quanto o seu oposto, o nada, que os dois se deixem, de algum modo, mutuamente diferenciar. Ser e nada são, por conseguinte, opostos mas, ao mesmo tempo, o mesmo. Só sob esta condição é possível que o imediato indeterminado com que a lógica deve começar possa conduzir o pensar mais além. De outro modo, a determinação ou auto-diferenciação do imediato indeterminado teria de ser atribuída a algum factor exterior, carente de uma justificação que conduziria o pensar à admissão de uma reflexão ou de um facto qualquer exterior ao simples começo da lógica.

Se se admitir que as categorias são entidades, ou conteúdos significativos objectivos, não dependentes de um sujeito que os pense, a contradição presente no começo, que *ser e nada são o mesmo embora sejam opostos* não é pertença do pensamento subjectivo que os pensa de dois modos diferentes, ou segundo aspectos diferentes, mas uma propriedade objectiva desse significado. Assim, segundo Hegel, é apenas uma "intelecção incompleta que cai no erro de [admitir] que fosse a razão a entrar em contradição consigo mesma; tal intelecção não reconhece que a contradição é o elevar-se da razão sobre as limitações do entendimento, e o dissolver das mesmas".[213] A especulação é o modo do pensamento próprio da razão e o único modo de pensar que pode ultrapassar o formalismo e a exterioridade do pensamento em relação à coisa pensada, típicos do entendimento, de modo a poder enunciar significados objectivos, definidos além das dualidades entre forma e matéria, sujeito e objecto ou pensamento e coisa pensada.

O começo da *Ciência da Lógica* é o primeiro caso em que o pensamento se tem de confrontar com a sua determinação especulativa, e admitir a diferença entre pensar o ser e pensar o nada, mas, simultaneamente, compreender a sua identidade na definição, suficiente para ambos, de "imediato

[213] "[...] die nicht durchgeführte Einsicht fällt in den Mißvertand, als ob die Vernunft es sei, welche in Widerspruch mit sich gerate; sie erkennt nicht, daß der Widerspruch eben das Erheben der Vernunft über die Beschränkungen des Verstandes und das Auflösen derselben ist" (1812, 12).

indeterminado". Assim, "porque a frase: *ser e nada são o mesmo* exprime a identidade dessas determinações [do ser e o nada], mas também as contém, de facto, como diferentes, ela contradiz-se a si mesma em si mesma, e dissolve-se".[214] É a consideração de que as categorias são diferentes, embora devam ser definidas de modo idêntico, que as torna logicamente insustentáveis, quer isoladamente, posto que uma conduz à outra, quer conjuntamente, posto que não podem ser pensadas como no mesmo passo idênticas e opostas.

A conclusão é que a categoria que as permite pensar conjuntamente numa unidade constitui um tipo de unidade que não se pode manter, e o pensamento será, por conseguinte, conduzido mais além. "O devir contradiz-se a si mesmo, porque reúne em si algo que é oposto a si; uma tal unificação destrói-se a si [mesma]."[215] O pensamento especulativo desenvolve-se, conforme se pode constatar nas passagens seleccionadas, através da constituição de significados que são inteligíveis, como o ser, o nada ou o devir, mas, ao mesmo tempo, contraditórios em si mesmos. O ser não se deixa diferenciar do seu oposto, o nada. E este não se deixar diferenciar constitui justamente o conteúdo inteligível do devir. Mas o devir não se pode tão-pouco manter como significado autónomo, posto que não permite resolver a contradição, mas tão-somente enunciá-la à inteligência e apreendê-la como representável na realidade concreta. A constatação central aqui presente é a de que os conteúdos categoriais não são definitivamente diferenciados entre si, mas o primeiro contém já os restantes. Porque o primeiro devia ser pensado e definido como inteiramente indiferenciado em si mesmo, o modo como os restantes nele estão contidos não é definível de modo simples. Aquilo que se pode para já constatar é que a negatividade trazida necessariamente em si mesmo pelo primeiro, é suficiente para o conduzir no sentido de uma auto-diferenciação. Com efeito, sem a presença da negatividade, este desenvolvimento autónomo não seria possível.

Assim, "a natureza do pensar especulativo consiste apenas no apreender dos momentos opostos na sua unidade".[216] Esta unidade é um imediato que se deve diferenciar. A partir da negatividade, Hegel pretende constatar que o pensamento simultâneo de certos termos contraditórios, longe de ser impossível, traduz-se numa apreensão imediata de novas significações, que não estavam presentes em nenhum dos termos anteriores isoladamente toma-

[214] "Insofern der Satz: *Sein und Nicht ist dasselbe,* die Identität dieser Bestimmungen ausspricht, aber in der Tat sie ebenso als unterschieden enthält, widerspricht er sich in sich selbst und löst sich auf" (ib. 54).

[215] "Es [sc. das Werden] widerspricht sich selbst, weil es solches in sich vereint, das sich entgegensetzt ist; eine solche Vereinigung aber zerstört sich" (ib. 64).

[216] "Die Natur des spekulativen Denkens besteht allein in dem Auffassen der entgegensetzten Momente in ihrer Einheit" (ib. 95-96).

dos. Trata-se do pensamento, numa unidade imediata, de termos contraditórios como *um só* objecto do pensar, i.e., como uma categoria, submetida a um só nome que a representação pode apreender, entender, utilizar e aplicar. Um tal pensamento não está inicialmente sujeito a uma diferença de aspectos, pela qual a contradição é normalmente evitada e resolvida.[217] Para Hegel, pelo contrário, *a contradição é anterior à diferenciação de aspectos* no objecto contraditório. É a diferenciação de aspectos que pressupõe a contradição, e não o contrário. O decisivo é que é a própria contradição que origina a necessidade de diferenciar aspectos no objecto em consideração e, logo, de o inserir num sistema de relações que dêem conta dessa diferença. Os aspectos são as diferentes categorias, ou relações que o pensar define para si próprio e em que se desenvolve. Assim, o ser é, num aspecto, idêntico simplesmente a si mesmo mas, nesta identidade, é contraditório consigo mesmo, porque é idêntico ao nada. Podem distinguir-se então um aspecto em que ele é idêntico a si mesmo, de outro, em que é idêntico ao nada. Os aspectos distinguiram-se e, com eles, foi explicitada a diferença entre o ser e o nada, porque o ser comportava, em si mesmo, uma contradição. Sem esta contradição não emergiria a unidade diferenciada e a relação que são referidas pela categoria do devir.

O desenvolvimento sistemático ocorre segundo uma quasi-historicidade, onde se dá uma sequência de aspectos ou relações diferentes que o objecto vai oferecendo ou, para o caso da lógica, – onde o pensar é o próprio objecto, – em que este se vai constituindo. Esta série é o desenvolvimento dos aspectos em que o espaço lógico da significação se vai diferenciando, a fim de resolver as contradições que se manifestam ao longo do percurso.

2.4.2. A definição conceptual da contradição

Hegel considera que a contradição pode ser efectivamente pensada e apreendida, nomeadamente de um modo imediato, ou ainda somente implícito. Este modo da contradição se oferecer é a origem das entidades significativas denominadas categorias ou "determinações do pensar". As catego-

[217] Segundo Schäfer (*Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Hamburg, 2001, 36; tb. 37, 42, 45, 56), a dialéctica começou por ser a "destruição" da diferenciação de aspectos ("Hinsichten") imposta pelo entendimento como solução para a contradição. A posição do autor não parece a este respeito inteiramente clara, posto que admite que a lógica de Hegel tem de assumir uma contradição efectiva (272n.), a qual não é, no entanto, na verdade pensável (271), a não ser sob a condição de uma diferenciação de aspectos, como no caso da contradição entre o positivo e o negativo (270). Aparentemente, uma insuficiente determinação do significado da contradição parece conduzir o excelente comentário, inadvertidamente, a um resultado que teria de corresponder à anulação de todo o projecto da lógica especulativa de Hegel.

rias são, de modo paradigmático, conceitos, e o conceito consiste em reunir em si mesmo momentos opostos, ou contradições. Deverá então fixar-se em termos gerais, o significado da contradição para o conceito, ou para a categoria, por um lado e, por outro, para o juízo, a partir do qual o termo "contradição" é muitas vezes definido.

Ao se pôr lado a lado um juízo e a sua negação estabelece-se uma relação entre juízos segundo a qual eles podem ser caracterizados como contrários, sub-contrários ou como contraditórios. As três formas da oposição, contrária, sub-contrária e contraditória, dependem das diferentes quantidades dos juízos. Os juízos contraditórios opõem-se quanto à qualidade e à quantidade. Os juízos contrários e sub-contrários opõem-se na qualidade, mas possuem a mesma quantidade. A oposição entre juízos por introdução da negação pode ter três resultados. Se forem ambos juízos universais, a oposição é entre contrários. Se forem ambos particulares, a oposição é entre sub-contrários. Se forem um universal e outro particular, a oposição é de tipo contraditório.

Para Hegel, esta oposição, a nível do juízo, não é especialmente interessante. A contradição presente na dialéctica hegeliana não opera por oposição entre juízos contraditórios, como acontece na dialéctica socrática, por exemplo, na qual um parceiro de diálogo cai frequentemente em contradição ao admitir um contra-exemplo particular a uma afirmação geral por ele sustentada. Assim, a afirmação de que "o justo é devolver aquilo que nos foi confiado em depósito" é refutada pela admissão de um caso em que é justo não devolver algo que nos tenha sido confiado.[218] Uma tal oposição entre juízos não é, para Hegel, operador metodológico. Deverão, pelo contrário, ser objecto de análise os pressupostos e condições de um tal modo de refutação, e exibido o motivo por que não conduz, em geral, a verdades ontologicamente significativas.

Ao nível do juízo, conforme se adiantou acima, a qualidade, positiva ou negativa, não constitui uma oposição infranqueável, mas determinações que, embora unilaterais, são úteis, porque geradoras de significado determinado. A unilateralidade das formas é resolvida em figuras do juízo, de complexidade conceptual crescente, que produzem os tipos de significação ditos e entendidos em juízos do tipo positivo, negativo ou infinito, singular, particular ou universal, categórico, hipotético ou disjuntivo, e assertórico, problemático ou apodíctico. Conforme se virá a abordar mais pormenorizadamente, Hegel adopta a tábua de juízos kantiana e faz derivar dialecticamente uns a partir da unilateralidade e insuficiência dos anteriores. As oposições construídas pelas figuras em questão não possuem um valor refutativo a nível

[218] Platão, *República*, 331c.

metodológico, mas são antes tomados como formas significativas e, consequentemente, apenas como objecto de análise lógico-dialéctica.

Resulta evidente que as denominadas "contradições" da *Ciência da Lógica* não são formadas por juízos que se oponham contraditoriamente, do género 'todo a é P' e 'algum a não é P'. O nível de análise é outro. E tais diferenças apenas podem ser consideradas como *objecto* de análise na lógica do conceito, e não como *sujeito* do movimento dialéctico do pensar. Assim, Hegel irá questionar como e porquê permitem as determinações conceptuais geradoras de significado definir o sujeito do juízo como singular (ou particular), e o predicado, como particular (ou universal).[219] Interroga as relações entre sujeito e predicado, ou seja, o que significa a subsunção e a inerência de um ao outro. Investiga as relações entre afirmar e negar para os casos da subsunção e da inerência.[220] As determinações 'todo' e 'algum' estarão igualmente sob análise e, para Hegel, não se poderá investigar o significado das formas respectivas sem definir, por exemplo, de que modo o 'todo' é tomado intensional e de que modo extensionalmente, ou se o 'algum' é um particular resultante da divisão de um conceito genérico, ou em que medida tem estatuto singular.[221] Hegel considera que estas relações estão pressupostas no significado dos juízos, e que podem ser esclarecidas a nível categorial, ou conceptual.

Por esta razão, a lógica hegeliana em geral e, em particular, a lógica do conceito subjectivo, onde estas questões são abordadas, não é concorrente nem directamente comparável à lógica tradicional.[222] Tratar-se-á de caracterizar e comparar o conteúdo significativo das diferentes formas do juízo, mostrando que a todas subjaz uma unidade conceptual, que se diferencia de vários modos, numa relação entre sujeito e predicado do juízo. Estes modos de diferenciação do conceito – i.e., formas do juízo – serão abordadas como conceitos que mantêm relações entre si. Estas relações são determinidades conceptuais, definem espécies particulares do conceito mais geral de 'juízo', e não consistem numa comparação ou transformações de formas abstractas, abstraídas e depuradas a partir da linguagem.

Este modo de abordar as relações entre os juízos, através de uma exposição de notas características, em que os juízos surgem como espécies de um género conceptual comum, remete para uma concepção de contradição

---

[219] Cf. 1816, 59.

[220] Ib. 64.

[221] Ib. 82ss.

[222] Especialmente elaborada e diferenciada acerca deste ponto é a posição de Günther, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik* (Hamburg, 1978^2). A lógica hegeliana desenvolve-se, segundo o autor, num plano diferente, mais geral, que a lógica tradicional (ib. 22, 26, 35, 65n,, 186).

que não é situável num quadro de juízos opostos segundo quantidade e qualidade (o elementar quadrado da oposição). A contradição dialéctica é uma relação *conceptual,* e não proposicional. Os juízos ou proposições são aqueles que expõem as notas características dos conceitos, e a sua forma não tem alcance metodológico. As contradições categoriais que possuem importância metodológica regem-se por outros princípios. Conforme escrevia Hegel na passagem já citada da *Lógica* de Iena, o "não", dito num juízo, pode significar tanto uma negação indeterminada quanto determinada.[223] E acerca deste ponto fundamental a simples forma do juízo é inteiramente muda.

Numa passagem da *Ciência da Lógica*, na Doutrina do Conceito de 1816, o filósofo repete, acrescenta precisões e exemplifica aquilo que está em questão: "seja o *negativo* tomado segundo a determinação inteiramente abstracta do *não-ser*, então o predicado é apenas o não-universal *inteiramente indeterminado*. Esta determinação, de resto, é tratada na lógica, nos conceitos *contraditórios*, e insiste-se, como em algo de importante, que no *negativo* de um conceito apenas se toma o negativo, e que este deve ser entendido meramente como o domínio *indeterminado* do *outro* do conceito positivo. Assim, o meramente *não*-branco seria tanto o negro quanto o vermelho, o amarelo, o azul, etc. Mas o branco enquanto tal é a determinação *aconceptual* da intuição; o *nada* do branco é assim, do mesmo modo, o *não-ser* aconceptual, cuja abstracção foi considerada [...] logo no começo da lógica. [...]. Se, com o branco ou o vermelho, se fica pela representação *sensível*, então, como de costume, é denominado conceito algo que é somente uma determinação da representação, e é certo que o não-branco, ou o não-vermelho não é algo de positivo, assim como o não-triangular é algo de totalmente indeterminado."[224] A passagem expõe vários elementos importantes para a definição do negativo no juízo e da noção conceptual de contradição. O não-ser proposicional apenas fornece algo de indeterminado, que Hegel denomina como "não-universal", posto que aquilo que está a ser negado é um universal, e o resultante desta negação não poderá ser determinado como algum

---

[223] Cf. Cap. 2.2. n.123 supra.

[224] "Wird das *Negative* nach der ganz abstrakten Bestimmung des unmittelbaren *Nichtseins* festgehalten, so ist das Prädikat nur das *ganz unbestimmte* Nichtallgemeine. Von dieser Bestimmung wird sonst in der Logik bei den *kontradiktorischen* Begriffen gehandelt, und als etwas Wichtiges eingeschärft, daß beim *Negativen* eines Begriffs nur am Negativen festgehalten und es als der bloß *unbestimmten* Umfang des *Anderen* des positiven Begriffs genommen werden soll. So wäre das bloße *Nicht*-Weiße ebensowohl das Rote, Gelbe, Blaue usf. als das Schwarze. Das Weiße aber als solche ist die *begriffslose* Bestimmung der Anschauung; das *Nicht* des Weißen ist dann das ebenso begriffslose *Nichtsein,* welche Abstraktion ganz zu Anfang der Logik betrachtet [...] worden ist. [...] Wenn bei dem Weißen, Roten als *sinnlichen* Vorstellungen stehengeblieben wird, so wird, wie gewöhnlich, etwas Begriff genannt, was nur Vorstellungsbestimmung ist, und dann ist freilich das Nicht-Weiße, Nicht-Rote kein Positives, so wie vollends das Nicht-Dreieckige ein ganz Unbestimmtes ist [...]" (1816, 75).

universal. A noção de "conceito contraditório" tem aqui o significado de uma relação que não é suficiente para determinar dois conceitos, mas é apenas o não-ser de um deles, do "positivo". A negação, aqui, nada produz de positivo. O não-ser – judicativo – do branco corresponde, conceptualmente, dada a sua total indeterminação, à categoria do *nada*. E Hegel dá o exemplo das cores, onde a negação de uma não permite determinar outra cor, ou coisa alguma, i.e., nada.[225] Mas aquilo que Hegel reivindica é que esta improdutividade da negação apenas é válida para o domínio da intuição ou da representação sensível – e, acrescente-se, do conceito abstracto, – e que ao nível do conceito concreto as coisas se passam de outra forma. A este nível, a negação de um terá por resultado uma negação determinada, um conteúdo positivo que será, aliás, relativo sempre ao conceito que começou por ser negado. Ora, esta relação, conforme se tem vindo a repetir, não pode ser definida ao nível do juízo, mas tão-somente ao nível da *unidade conceptual* que a lógica explicita no domínio do puro pensar.

Conforme o excerto acima acentua, a negação indeterminada fornece um simples *outro* indefinido de um conceito ou representação. Este *outro* não se pode tomar, naturalmente, como um oposto e, ainda menos como um contraditório do *mesmo* que ele não é. Apenas numa base de *identidade prévia entre os dois* é que tal transição pode ser efectuada. A contradição é a diferença reunida com a identidade, o que corresponde, em geral, e de modo anódino, ao conceito. Nos exemplos acima, branco e vermelho são idênticos como cor e diferentes no tom. Por isso, em sentido muito geral, pode falar-se em oposição ou, até, em contradição entre eles. Mas o sentido da contradição só poderia estar bem determinado conceptualmente se, e.g., se dividisse exaustivamente o conceito de cor em cores quentes e cores frias, e a negação de um domínio fosse suficiente para determinar, em geral, o outro.

A negação determinada não se traduz em diferença simples, mas numa oposição entre conceitos *opostos dentro de uma esfera particular.* Se se dispuser de uma esfera de determinação previamente constituída, a negação é determinada.[226] Hegel observa que a nível de fontes de conhecimento como a representação ou a intuição, não há esferas de determinação definidas. A proximidade da representação e da intuição à natureza liga-as igualmente à alegada incapacidade da natureza para exibir as relações conceptuais.[227] Por tal razão, os géneros naturais, diferentemente dos géneros lógicos, não

[225] A não ser que se disponha de uma teoria particular das cores que estabeleça que cores se opõem entre si de algum modo determinado sobre um conceito comum. Cf. Wolff, "Über Hegels Lehre vom Widerspruch" (in Henrich (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Stuttgart, 1986, 107-128), 124.

[226] Esta questão é elucidada por Wolff, op.cit., 118, 125, 126.

[227] 1816, 255.

admitem uma determinação apenas por negação, mas perdem-se no indefinido.[228]

Só a partir do momento em que o referido "não-universal é [...definido como] simultaneamente o particular"[229] é que a determinação da relação entre conceitos encontra uma base suficiente. Definida uma esfera conceptual, a simples negação de um conceito deverá produzir um outro conceito determinado. Assim, quando a nomenclatura hegeliana designa a "contradição" como o motor da dialéctica e do movimento do pensar, "contradição" designa não a contradição entre juízos, mas uma contradição entre conceitos.[230] "Contraditório" designa o conceito oposto, produzido pela negação de outro, *dentro de uma esfera particular de determinação.*

Será a altura de explicitar as distinções terminológicas assim alcançadas, e distinguir três sentidos substancialmente diferentes de contradição.[231] (1) Uma *contradição entre juízos* designa a oposição entre uma proposição universal afirmativa a uma particular negativa, ou entre uma universal negativa a uma particular afirmativa. Este caso não é interessante para a compreensão do movimento do pensar na lógica hegeliana, dado que esta não trata de particularidades, cujo lugar é a representação e a intuição. O particular só lhe pode interessar justamente como o *conceito geral* de particularidade, ou como relação entre universais. As relações de que trata não são relações entre proposições, mas relações entre *conceitos,* cujo estatuto ontológico é universal. A particularidade, ou a singularidade, neste sentido, são universais, e Hegel interessa-se pelas relações entre elas *qua* universais ou categorias lógicas. O objecto lógico são sempre categorias, ou universais, e o tipo de oposição aqui em questão não surge entre os enunciados da lógica.

(2) Contradição designa também uma *relação entre frases* que atribuem conceitos opostos a um mesmo sujeito. O modo da oposição entre os conceitos pode ser diferentemente determinado, mas tem de envolver algum grau de incompatibilidade, real ou aparente. Esta é a contradição típica entre uma tese e uma antítese, e é especialmente importante para a lógica dialéctica, desde que se considere que pode ser resolvida por distinção de aspectos,[232] ou "Rücksichten". Mas o significado desta acepção está dependente de que os conceitos sejam definidos como contraditórios, e que o sujeito da atribui-

[228] Ib. 261.

[229] "Nichtallgemeine ist [...] sogleich das *Besondere"* (ib. 76).

[230] A expressão de "contradição" entre conceitos ocorre na lógica contemporânea de Hegel, conforme notam os editores de Hegel. V. e.g. L. H. Jakob, *Grundriß der allgemeinen Logik* (Halle, 1800), 61, § 181, cit. in 1816, 316n.

[231] Sem pretender esgotar as múltiplas acepções do termo, como mostra Wolff (op. cit., 109, 111-112).

[232] Cf. Cirne-Lima, "Brief über die Dialektik" (in Wandschneider (ed.), op. cit., 77-89), 81.

ção possa receber ambas as determinações a partir de aspectos diferentes sob os quais é considerado ou, conforme se viu, de modo tal que esses aspectos sejam produzidos a partir da necessidade de resolver a contradição. (2a) A 'contradição' pode referir apenas a antítese dentro deste género de oposição.

(3) A contradição pode designar, na terminologia que Hegel recebe da lógica da sua época, conceitos cuja oposição esgota um universo de determinação. É apenas ao nível desta acepção que se poderá encontrar o decisivo para a lógica dialéctica. Em certo sentido, esta acepção irá convergir com a anterior. O procedimento lógico dialéctico consiste na observação de que este tipo de conceitos não é incompatível mas, na verdade, pode ser pensado conjuntamente, de um modo simples, por uma nova categoria.

Mas observe-se que, traduzido ao nível de juízos, o tipo de contradição subjacente a (2) e a (3) – atribuição de conceitos opostos a um mesmo sujeito – resulta em juízos *contrários* ou *subcontrários,* e não contraditórios no sentido definido em (1). A fronteira conceptual, no terceiro sentido, entre contrário e contraditório é uma fronteira franqueável a partir do momento em que se considera que dois conceitos opostos são suficientes para determinar uma esfera particular.[233] Assim, se se supuser, o que parece ser o caso, que para o discurso lógico-dialéctico o sujeito das afirmações é sempre universal, ou antes, *é a definição geral imediata do espaço lógico*, a oposição entre tese e antítese, ou entre conceitos não pode constituir contradição no primeiro sentido, mas apenas uma oposição entre teses ou conceitos contrários.

Dados estes esclarecimentos terminológicos, que permitem evitar alguma confusão no uso hegeliano do termo "contradição", poderá compreender-se o modo como, por exemplo, numa antítese entre teses opostas, a "afirmação e a contradição [sentido 2a] podem estar numa *oposição de contrários* [sentido 1]".[234] Segundo mostra Cirne-Lima, numa interessante exposição que persegue uma "tradução da lógica dialéctica em termos analíticos",[235] a oposição dialéctica entre duas afirmações que se contradizem só pode ser uma oposição entre contrários, não entre contraditórios.[236] Na verdade, a oposição entre contraditórios obrigaria a que uma das afirmações fosse simplesmente verdadeira e a outra falsa,[237] o que tornaria desnecessário qualquer movimento do pensar em direcção a uma síntese. Nestas condições, bastaria eliminar a tese falsa, para se obter por definição a tese verdadeira.[238] Aquilo que conduz à síntese é uma relação entre contrários, no sentido (1), *quando ambos são falsos*, o que é admitido pela relação entre contrários, mas não pela relação entre juízos contraditórios.[239] Como frisa Cirne-Lima, a negação determinada é uma relação entre contrários,[240] isto é, entre juízos afirmativos e universais, mas aí, como a oposição entre contrários não esgota, por si só, alguma esfera de determinação, a negação aponta ao indefinido, e o conteúdo concreto do contrário tem de ser buscado nalguma outra fonte. Hegel defende que esta indeterminação é própria dos conteúdos intuitivos, representativos e naturais, mas não dos conceptuais.

Se se considerar que o conteúdo lógico designa a determinação conceptual, o problema essencial é o do conteúdo dos conceitos. A diferença aqui em questão entre oposição de contrários e de contraditórios não é, como a lógica de Hegel procura mostrar, inultrapassável. O motivo da diferença reside no conteúdo dos conceitos em causa. O conceito contraditório não define, em muitos casos, nenhum conteúdo. Este conteúdo terá de ser buscado noutra fonte, a saber, na intuição ou nas representações sensíveis. Assim, conforme se viu, o conceito "não-branco" é indeterminado, não possui conteúdo. Ou igualmente, a oposição conceptual entre amor e não-amor, ou entre verde e não-verde é de tipo contraditório. Ela tem por isso, entre as suas características principais, as seguintes. Uma, o facto de que tal relação esgota a totalidade do universo daquilo que existe. Toda e qualquer coisa, ou é verde ou não é verde, ou é amor ou não é amor. Outra, é o facto de a negação por

---

[233] V. o exemplo supracitado de Wandschneider, sobre a distinção "mobilado" e "não-mobilado", que esgota um domínio de determinação. Ver-se-á como muito do método dialéctico pode ser compreendido pela transição, que Hegel apresenta na lógica da essência, entre diferença, oposicão e contradição (Cap. 2.8. infra). V. K. Schmidt, *Georg F. W. Hegel. Wissenschaft der Logik - Die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar* (Paderborn, 1997), 95, 168.

[234] Cirne-Lima, op. cit., 81.

[235] Ib. 77.

[236] Ib. 83. Cf. tb. como uma tradução proposicional do problema da origem do conteúdo envolve uma oposição entre contrários, e não contraditórios, em McTaggart (op. cit., 16): "When the dialectic process moves from an idea to its Antitesis, that Antitesis is never the mere logical contradictory of the first, but is some new idea which stands to the first in the relation of contrary. [...] [A]t the first sight it might be supposed that Nothing is the contradictory of Being. This however is not the case. [...] [T]he denial of the one is not the affirmation of the other". Esta observação de McTaggart resume de forma claríssima o problema da determinação do especulativo, logo no começo da lógica: o problema é que *ou* se possui apenas o conceito contraditório ("complementar", na terminologia de Wandschneider), mas este conceito, apenas assim determinado, nada diz acerca do seu conteúdo, e nada se obtém de **novo**, *ou*, pelo contrário, como pretende McTaggart, o movimento especulativo **tem** efectivamente de trazer algo de novo, e por isso a sua determinação não pode ser efectuada somente por via do contraditório. Mas levanta-se então a questão, a que McTaggart não responde de modo determinado, *de onde* provém esse novo conteúdo que dá vida ao movimento especulativo. V. tb. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* (Hildesheim, 1964, 24, 42, 49), para quem Hegel tem de se apoiar forçosamente nalguma intuição para o seu desenvolvimento dialéctico do conteúdo, embora seja Schelling, nas Lições de Munique, em 1827, o primeiro a dizer que Hegel se apoia na intuição, conforme documenta Petry ("Introduction", in Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, London / New York, 1971, vol. 1, 11-177, 44).

[237] Cirne-Lima, op. cit., 79.

[238] Ib. 81.

[239] Ib. 83.

[240] Ib.

via do conceito contraditório (i.e., a negação do verde pelo não-verde, do amor pelo não-amor) ser absolutamente vazia de conteúdo e não gerar nenhum significado determinado, o que leva Hegel a denominá-la "negação indeterminada". Já a oposição conceptual de tipo contrário (que opõe ao verde uma outra cor determinada, e.g., o branco, ou ao amor um outro sentimento, e.g., a indiferença), pode ser dita "determinada", porque introduz um conteúdo – o branco, ou a indiferença, nos exemplos citados. Mas a fonte deste conteúdo não é conceptual.

A principal questão que se levanta é sobre a origem do conteúdo categorial que a oposição entre contrários pressupõe, ou como saber qual o contrário adequado a um determinado conceito. A resposta de Cirne-Lima remete para um trabalho hermenêutico[241] de busca de contrários e de categorias de síntese entre os contrários estabelecidos. E aqui se poderá observar com clareza que o modelo proposto por Cirne-Lima, se esclarece muitos aspectos fundamentais da dialéctica hegeliana, constitui um outro modelo de dialéctica. Segundo um exemplo do autor, o oposto contrário de amor tanto pode ser ódio,[242] como amor correspondido,[243] ou ainda, acrescente-se, indiferença. O conteúdo conceptual dos três contrários em questão não só é diferente como pode ser mesmo entre si diametralmente oposto. E não há meio de determinar qual deles deve ser gerado na relação de opostos contrários a partir do conceito "amor", a não ser por via hermenêutica ou empírica. Como escreve o autor, "conforme aquilo que é posto como antítese, resulta uma síntese diferente".[244] A escolha dependerá de contingências da "linguagem e da tradição filosófica".[245] O mecanismo do desenvolvimento dialéctico praticado, ou pretendido por Hegel não parece, por conseguinte, ser estritamente apreendido pela tradução assim realizada. A redução da contradição à oposição entre contrários exige a introdução, a partir de fora, de um conteúdo conceptual, o que é incompatível com os princípios da lógica hegeliana, mas parece aproximar-se mais de um modelo de dialéctica hermenêutica. Todavia, muito do procedimento dialéctico é assim, sem dúvida, esclarecido.

Esta exposição, sob forma analítica, de alguns princípios especulativos do processo dialéctico deverá conduzir-nos a reflectir justamente acerca da

[241] Ib. 84, 86, 88.
[242] Ib. 88.
[243] Ib. 86.
[244] Ib. 88
[245] Ib. Resulta claro que a resposta de Cirne-Lima ao problema em causa não faz justiça integral ao procedimento especulativo em sentido hegeliano. Trata-se antes de uma concepção de "especulativo" semelhante ao que se encontra em Gadamer, que corresponde já a um desenvolvimento hermenêutico do método. Para a relação de Gadamer com Hegel v. M. Baptista Pereira, "O Século da Hermenêutica Filosófica: 1900-2000" (in *Revista Filosófica de Coimbra* (2000), 18, 189-259, 216ss.).

dificuldade, levantada por Fulda, que consiste em "investigar até onde [...] alcança a competência do entendimento, e onde ela acaba".[246] A tentativa de "traduzir" a linguagem dialéctica em linguagem analítica empreendida por Cirne-Lima, ao não observar que, no domínio da lógica dialéctica, a diferença entre contradição e contrariedade não é relevante, confunde os sentidos de contradição e pretende encontrar o conteúdo dos conceitos ao nível da representação, onde aquela diferença, conforme se viu, é relevante. O importante a reter é que, para Hegel, como esclarece a passagem acima citada, o conceito pode ser produzido por pura negação, e o resultado não é – como para as representações e a intuição – uma negação indeterminada, ou seja, uma representação de conteúdo indeterminado. Ao se negar um conceito, o resultado é um outro conceito de conteúdo igualmente determinado, o que acontece dentro de um espaço denominado "esfera". Trata-se dos casos onde uma determinação binária é suficiente para definir conteúdos significativos. Se se quisesse traduzir esta reivindicação hegeliana em linguagem da análise, seria preciso dizer que a contradição lógico-dialéctica pretende combinar a *determinação conceptual* que cabe aos opostos de tipo contrário (e.g., verde vs. vermelho), com a obtenção do conceito oposto *exclusivamente por negação,* o que, ao nível da análise, ou de uma lógica de juízos, apenas é possível numa relação entre juízos contraditórios (no sentido (1)). Ou seja, a nível da lógica de juízos, a negação ou conduz ao juízo oposto contraditório e não determina qualquer conteúdo novo, ou conduz ao juízo oposto contrário, e o conteúdo novo tem de ser determinado a partir de uma outra fonte, por selecção a partir do reservatório empírico e cultural disponível. A determinação nunca pode, a este nível, derivar da simples negação.

Se se permanecer no nosso primeiro sentido da negação – o proposicional –, o desenvolvimento de qualquer conteúdo lógico por negação é inviável. Este sentido corresponde ao formalismo e à cisão entre forma e matéria que Hegel pretende, com a sua lógica, ter superado. No pensamento especulativo o positivo deve ser legível no negativo, o que só pode ocorrer se efectivamente estiver disponível uma esfera conceptual. Esta esfera mais geral é denominada por Hegel "o elemento lógico" ou, de modo abreviado, "o lógico", onde os conceitos possuem um conteúdo "puro" e o oposto de um conceito é um novo conceito, e não uma representação indefinida. No exemplo dado, a lógica dialéctica teria de poder fornecer, apenas por uma relação de negação, exactamente o significado do conceito do "não-amor", isto é, se "indiferença", se "ódio", se "amor correspondido", ou de "verde", se azul, vermelho ou amarelo, etc. Evidentemente, isto não é possível para estes signi-

[246] Fulda, "Spekulatives Denken dialektischer Bewegung von Gedankenbestimmungen" (in Wandschneider (ed.), *Das Problem der Dialektik,* Bonn, 1997, 19-31), 30.

ficados, o que os permite classificar definitivamente como pertencentes à representação, à intuição empírica ou ao sentimento, e garantir que não podem integrar nenhuma lógica especulativa – embora ao amor, assim como à vida, e.g., por motivos que ainda se irão justificar (Cap. 2.12.9 infra) possa caber, além da sua existência espiritual, também uma dimensão lógica específica. Mas como vimos,[247] a condição de possibilidade de geração do significado no juízo confirma a tese hegeliana de que subjaz a toda a afirmação ou negação uma unidade conceptual fundamental. Esta unidade significativa sempre pressuposta é o elemento lógico da determinação.

Em qualquer caso, o conceito hegeliano terá de ser mais claramente definido, dado que, segundo a concepção de negação que temos vindo a utilizar, o conceito universal se divide em duas espécies, onde uma é a oposta da outra, o que permitirá satisfazer a exigência levantada, de um regime binário para a esfera lógica. Ou, como diz o filósofo, ao nível lógico há apenas duas espécies, nomeadamente, o género e a própria espécie.[248] Mas antes de abordar este problema, poderá ainda referir-se uma outra importante dificuldade a propósito do conceito hegeliano de contradição.

2.4.3. *Diferentes sentidos do princípio da não-contradição*

É conhecida a crítica de K. Popper ao pensamento dialéctico, segundo a qual a partir de uma contradição é possível derivar logicamente uma qualquer afirmação arbitrária. A demonstração tem cinco passos:

(1) A&-A; (2) A; (3) AVB; (4) –A; (5) ergo B.[249]

A oposição expressa em A&-A pode, como se verificou, receber significados diferentes conforme os juízos e os conceitos envolvidos, diferença que não é irrelevante para o caso. No que diz respeito à oposição entre conceitos – que não está na verdade apresentada na demonstração, que se refere antes a proposições, a forma lógica supõe que já se tirou a limpo se se trata de uma oposição entre contrários, subcontrários, contraditórios ou apenas diversos eventualmente compatíveis após uma diferenciação de aspectos.

Para se poder compreender a teoria e a refutação em questão, é necessário atender à diferenciação, que Hösle tematiza com clareza,[250] entre duas

[247] Cap. 2.2.8. supra.

[248] "[D]as Bestimmte der Besonderheit [ist] *vollständig* in dem Unterschied des *Allgemeinen* und *Besonderen* [...] und [...] nur diese beide die besonderten Arten ausmachen" (1816, 40). (V. tb. mais abaixo, Cap. 2.10). A este respeito v. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* (Bonn, 1995, 180, 248-249) e "Dialektikmodelle. Platons „Sophistes" sowie Hegels und Heideggers Umdeutungen" (in Wandschneider (ed.), *Das Problem der Dialektik,* Bonn, 1997, 4-18), 12n.15.

[249] Cf. Popper, "What is Dialectic?" in Idem, *Conjectures and Refutations* (London, 1963), 312-335, esp. 318-321; e a apresentação de Hösle, *Hegels System* (Hamburg, 1988), 157.

[250] V. ib. 158-160.

versões do princípio da não-contradição. (1) Um primeiro sentido pode denominar-se sentido lógico-argumentativo, para o qual é válido justamente o argumento e a respectiva demonstração de Popper.[251] Este princípio é condição para toda a argumentação e teorização com sentido possível, e Hegel aceita-o necessariamente,[252] como resulta evidente do seu tratamento da história da filosofia, onde as teorias são refutadas exactamente por serem auto-contraditórias.[253] Posto que Hegel pretende refutar teorias por serem contraditórias, aceitando o princípio da não-contradição nesta versão lógico-argumentativa, é necessário que assuma que quase todas as teorias filosóficas se contradizem e, por conseguinte, que existem entidades (no mínimo, essas teorias filosóficas) que se contradizem.[254]

(2) Deverá então diferenciar-se um segundo sentido, *ontológico,* do princípio da não-contradição, segundo o qual não pode haver entidades que se contradigam.[255] Hegel já o enunciou criticamente com toda a clareza: "a contradição é ordinariamente afastada em primeiro lugar das coisas, do existente e do verdadeiro em geral; afirma-se que *nada há de* contraditório".[256] É somente neste segundo sentido que Hegel recusa o princípio da não-contradição. Pelo contrário, crê não só que teorias, como também que os objectos físicos, mentais e sociais, e mesmo que as categorias lógicas se contradizem a si mesmas. A contradição é a principal característica das coisas "finitas". E é com base nesta distinção entre diferentes sentidos do princípio que não se poderá acusar de inconsistência uma teoria por afirmar que há entidades (finitas) que são contraditórias.[257] No que diz respeito à demonstração de Popper acima apresentada, neste sentido, a contradição não é representada por uma proposição que é simultaneamente afirmada e negada, i.e., pela conjunção de uma proposição e da sua negação, mas é um facto do mundo, onde um dos termos está momentaneamente suprimido.[258]

O procedimento de Hegel é o de demonstrar a existência de contradições nas categorias lógicas e, daí, a sua "falsidade".[259] É importante salientar que Hegel transfere a contradição das teorias para as categorias, estabe-

[251] Ib. 158.

[252] Este sentido seria mesmo fundamental para o método dialéctico. Cf. Stekeler-Weithofer, *Hegels analytische Philosophie* (Paderborn / München / Wien / Zürich, 1992), 26.

[253] Já Grégoire, *Études Hégéliennes. Les points capitaux du système* (Louvain, 1958, 52-53) chama a atenção para este ponto.

[254] Hösle, op. cit., 161-162.

[255] Ib.

[256] "Der Widerspruch wird gewöhnlich fürs erste von den Dingen, von dem Seienden und Wahren überhaupt, entfernt; es wird behauptet, *daß es nichts Widersprechendes gebe*" (1813, 60).

[257] O ponto é desenvolvido por Hösle, op. cit., 165-166.

[258] A existência do finito depende da supressão provisória da contradição. V. 1830, § 60.

[259] Cf. Hösle, op. cit., 172.

lecendo, aliás, um paralelismo entre categorias e teorias filosóficas. Cada teoria filosófica ter-se-ia centrado sobre uma categoria na sua tentativa de determinação do sentido do absoluto.[260] As categorias podem ser traduzidas por teorias metafísicas que têm por assunção fundamental uma tese acerca do absoluto ou da categoria ontológica fundamental, que seria determinada segundo alguma das categorias que Hegel cataloga na sua lógica. Como observa Hösle, "da sua contraditoriedade não se segue, porém, que as categorias não existem, tão-pouco quanto o erro".[261] "Elas existem – para o caso das categorias isto quer dizer: elas determinam regiões da realidade de modo essencial, e a totalidade do existente de modo acidental."[262]

A contradição pode entender-se, assim, como fonte do movimento do pensar da lógica dialéctica, sem que ela fique por isso ferida de inconsistência, ou que dela se possa derivar qualquer tese arbitrária, ou se torne uma argumentação imune à crítica. O seu objecto é a determinação das características mais gerais dos entes, e o seu método, como se sabe, a explicitação de contradições presentes nas categorias, o que força à detecção de diferentes aspectos nos significados e à sua consequente melhor determinação. A contradição não é absolutamente inexistente ou impossível mas, pelo contrário, é não só possível, como também real, e sinal da finitude e da caducidade das entidades 'contraditórias', sejam elas coisas ou conceitos. "Ora, a coisa, o sujeito ou o conceito é precisamente essa mesma unidade negativa; ela é algo que se contradiz a si próprio, mas é, igualmente, a *contradição* resolvida."[263] A coisa apenas é concreta na medida em que reúne em si relações que se excluem entre si e constitui uma unidade negativa, i.e., uma unidade tal que exclui de si o seu outro. Mas para que a coisa possa constituir uma tal unidade, é necessário que a contradição esteja de certo modo, ou provisoriamente resolvida. Daí o lado positivo da contradição. "Todo o ser e pensar *finito* é uma contradição."[264]

Um aspecto central da teoria da contradição de Hegel é que esta não é apenas pertença do sujeito, ou não é apenas uma figura formal da lógica abstracta, mas um elemento constituinte da realidade. Hegel irá considerar como intrinsecamente ligadas a reflexão e a contradição. Conforme se referiu, a contradição não deriva somente da alteridade. O outro, em si mesmo

---

[260] Cf. G.Ph., 27.

[261] Hösle, op. cit., 173.

[262] "Sie existieren - im Fall der Kategorien heißt das: sie bestimmen Teilbereiche der Wirklichkeit in wesentlicher und alles Seiende in akzidenteller Weise" (ib.).

[263] "Das Ding, das Subjekt, der Begriff ist nun eben diese negative Einheit selbst; es ist ein an sich selbst Widersprechendes, aber ebensosehr der *aufgelöste Widerspruch* [...]." (1813, 63).

[264] "[J]edes *endliche* Sein und Denken ist ein Widerspruch" (W 11, 473). "[D]as Endliche [ist] der an sich selbst widersprechende Gegensatz [...]" (1813, 64).

não é, por si só, o negativo do mesmo e, ainda menos o seu contraditório. Para que esta agudização da diferença em direcção à contradição possa ter lugar é necessário que à diferença esteja reunida a identidade. Apenas no seio da identidade pode a diferença ser entendida como contradição. E é esta identidade na diferença que significa, segundo Hegel, a reflexão, e a partir dela se pode explicitar o conceito especulativo.

Conforme se verá, o movimento da reflexão é o de se considerar como exterior ao objecto sobre o qual se aplica para, em seguida, se revelar afinal como pertença desse mesmo objecto e a ele de certo modo idêntica. A ideia central é que as determinações da reflexão são, na verdade determinações do objecto. Ao assumir a sua exterioridade, a reflexão deve considerar-se como irrelevante e auto-dispensar-se. Toda a reflexão será então pertença do próprio objecto. E assim, também esta reflexão exclusiva, que considera os objectos como incompatíveis, deverá ser entendida como pertença dos próprios objectos, ou como a sua reflexão objectiva, em que eles mutuamente se determinam e estabelecem relações reais.[265]

A contradição começa por ser definida por um tipo de reflexão, que Hegel designa "reflexão exclusiva", ou negativa,[266] que é um modo da reflexão exterior, com o sentido de que a relação de uma qualquer tese, ou de um qualquer positivo, com a sua antítese, ou o seu negativo, é entendida como não sendo inerente à entidade, à afirmação ou teoria em questão, mas à subjectividade exterior. A exclusão incondicionada entre os contraditórios[267] é entendida não como uma propriedade dos existentes em si mesmos, mas da reflexão que a eles é exterior. O princípio básico aqui operante é o de que a negação de uma relação é uma relação negativa, com o resultado, no caso da contradição, que a negação do contraditório não o isola numa não-relação contraditória, mas constitui uma relação negativa a ele que, porque é posta na sua negação, não pode ser negada.

O termo "exclusivo" deve caracterizar então tanto a relação dos contraditórios entre si quanto dizer o carácter exterior da reflexão que os apreende como entre si exclusivos. A característica específica do pensar dialéctico é,

---

[265] Cf. Wolff, op. cit., 127.

[266] Cf. 1813, 51.15-16.

[267] Segundo Popper (op.cit., 329), "an example of a true contradiction would be two sentences: 'this body here was, on the 1st of November, 1938, between 9 and 10 a.m., positively charged', and an analogous sentence about the same body, saying that it was at the same time *not* positively charged". Ainda que aplicado ao nível empírico, e de atribuição de predicados opostos a um mesmo sujeito, e não entre conceitos lógicos, o princípio aqui operante teria o resultado, que a este nível pode parecer modesto, de que a definição do estado eléctrico do corpo no momento referido inclui a exclusão do estado eléctrico oposto, e não a conclusão de que "a body is, as a whole, at the same time both positively and not positively charged" (ib.). Hegel é o primeiro a admitir que a relação entre os contraditórios é de exclusão.

segundo Hegel, considerar esta reflexão negativa, ou exclusiva, também como *determinante*, ou seja, como efectivamente inerente ao ser determinado, com a consequência de que os existentes, se se excluem entre si, encontram-se, por outro lado, necessariamente numa relação de identidade segundo determinados aspectos, e reflectindo-se entre si. O ser, como a mais geral relação conceptual e definição do espaço do puro pensar, designa esta pura ligação ou relação, que será determinada sempre como ocorrendo entre opostos.

E a contradição é, consequentemente, uma determinação essencial do pensar e do ser que se aplica a todas as categorias e a todos os entes finitos em geral. Na contradição pode diferenciar-se um aspecto positivo e outro negativo. Os opostos contraditórios são, num certo sentido, incompatíveis. Esta incompatibilidade reflecte a interpretação tradicional do princípio da contradição, que Hegel não recusa, mas defende não ser exclusiva. Esta incompatibilidade, o momento negativo da contradição, representa o momento da supressão de toda a categoria e o consequente dinamismo da série dialéctica. "Este desaparecer sem deixar rasto dos opostos em si mesmos é a *unidade mais próxima*, a qual vem a ser por meio da contradição; ela é o *nulo*."[268] Mas se a contradição possui este momento puramente negativo do seu resultado, onde os opostos simplesmente se anulam, ela possui outrossim um conteúdo positivo que constitui, de modo abstracto, o conteúdo da lógica. "A contradição não contém, no entanto, apenas o negativo, mas igualmente o positivo; ou [seja,] a reflexão que se exclui a si própria é simultaneamente reflexão *positiva*; o resultado da contradição não é apenas o nulo."[269] O estudo da teoria hegeliana da reflexão requer supostos que apenas mais abaixo serão tematizados com algum pormenor. No entanto, aquilo que nos permite compreender a positividade da contradição e o conteúdo próprio das categorias lógicas pode ser encontrado a partir da referida "reflexão exclusiva" que assume, neste passo, uma configuração dupla: ela já não é só definida como "reflexão exclusiva", que apenas admite um momento do contraditório e exclui o outro, mas é "reflexão exclusiva de si". Esta última configuração não traz, na verdade, algum elemento novo, mas apenas inclui – numa definição já própria da teoria da subjectividade – a determinação acima referida de que a reflexão se considera exterior à entidade determinada. A reflexão não só exclui o contraditório, como se exclui também a si própria, e deixa a entidade ser na sua positividade simples. Isto significa que o negativo, a

[268] "Diese rastlose Verschwinden der entgegengesetzten in ihnen selbst ist die *nächste Einheit*, welche durch den Widerspruch zustande kommt; sie ist die *Null*" (1813, 52).

[269] "Der Widerspruch enthält aber nicht bloß das Negative, sondern auch das *Positive*; oder die sich selbst ausschließende Reflexion ist zugleich *setzende* Reflexion; das Resultat des Widerspruchs ist nicht nur Null" (ib. 52-53).

relação, que Hegel pretende interpretar como negação e, afinal, como contradição, é excluída da entidade na sua positividade e entregue a uma reflexão que, pelo mesmo motivo, se tem de considerar exterior. Mas Hegel considera que esta reflexão não pode ser apenas exterior, mas é, com igual direito, reflexão positiva. Este é o momento positivo da contradição, ou seja, quando a determinação aparentemente exclusiva do existente é entendida como também dependente de um momento de unidade negativa com o seu outro, que lhe é conferida por uma reflexão intrínseca ao próprio objecto.

Porque as categorias são entidades relacionais, e toda a ontologia hegeliana tem o significado de trazer as relações para o centro da definição da realidade, a tese de que todas as categorias são antinómicas, ou em si mesmas contradições, acarreta que toda a relação é uma contradição. Esta tese, à primeira vista incompreensível, deve ser considerada segundo dois aspectos. Hegel procura explicar esta aproximação, aparentemente inaceitável, entre relação e contradição a partir da condução da identidade à diferença, desta à oposição, à contradição e, por fim, ao fundamento conforme se poderá ainda observar na nossa abordagem da Doutrina da Essência. A relação é interpretada, desde o começo da lógica, como negação e determinação. As entidades apenas podem ser caracterizadas e aceder ao domínio lógico e categorial da inteligibilidade na medida em que se dão em relação. Em termos de teoria da referência, dir-se-ia que não existe efectivamente um sentido possível para um nome próprio isolado das suas relações[270] – para Hegel, com certeza não relações proposicionais, mas ao nível de uma ontologia formal. Esta ontologia formal na qual as relações se devem integrar constitui uma teoria da negação, segundo duas categorias fundamentais: a negação simples, como determinação, e a negação absoluta, ou negatividade pura.

A negatividade pura é interpretável como identidade, ou seja, a figura do ser-para-si essencial, de uma unidade negativa auto-referida, que será melhor abordada ao nível da reflexão. E ao partir do princípio da negatividade absoluta, que atribui à essência e à reflexão, Hegel considera que toda a identidade pode ser conduzida à diferença, que toda a diferença pode ser considerada oposição, e que toda a oposição envolve contradição.[271] De certo modo, a noção de que a identidade presente na diferença, que eleva a diferença à contradição, é pertença de uma reflexão de tipo exterior, terá de ser substituída pela consideração de que essa unidade é pertença dos próprios objectos entre si e, consequentemente, que a sua diferença pode ser enten-

[270] Cf. o "semantisch-ontologische[s] [...] Kontextprinzip" sg. Puntel, *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit* (Berlin / New York, 1990), 138ss.

[271] Cf. Wolff, op. cit., 115.

dida como contradição. Que uma coisa, afirmação ou conceito contradiga uma outra significa somente que a sua determinação e diferenciação tem de ser feita a partir de uma unidade dentro da qual unicamente elas se podem diferenciar, ou que não são indiferentes e irrelevantes entre si. Conforme se verificará, a passagem da lógica do ser, à lógica da essência corresponderá a essa passagem da indiferença dos existentes entre si, para o plano da reflexão, onde são considerados como, de certo modo, incluídos numa mesma unidade. A lógica do conceito virá, por fim, explicitar esta relação como a do universal com o singular. A finitude é, por conseguinte, a relação e diferenciação efectuada sempre sobre um fundo reflexivo de identidade conceptual, e apenas nestas condições se poderá dizer que o finito é contraditório. O seu carácter contraditório consiste em que nega o restante dessa esfera, ou fundo conceptual de determinação, e que esta negação lhe é ontologicamente constitutiva. O contraditório é posto como suprimido, mas tem efectivamente de ser *posto*, para que o finito se possa pensar como inserido nas suas relações próprias.

Dados estes supostos, o problema da contradição na lógica dialéctica será melhor compreendido no seu desenvolvimento efectivo e, posteriormente, na elucidação da lógica da essência (cf. 2.8.4. infra). A compreensão deste desenvolvimento requer, porém, a elucidação da relação decisiva, nela vigente, entre forma e conteúdo.

2.5. A constituição do conteúdo da lógica dialéctica na lógica do ser

2.5.1. O conteúdo refutativo e pragmático do começo da lógica

Analisámos, nos pontos anteriores, a concepção da negação que Hegel emprega na sua lógica, bem como alguns aspectos importantes da contradição, que constitui o motor activo do movimento categorial. Resulta claro das análises levadas a cabo que o principal problema com que se defronta a lógica dialéctica é o da constituição do seu conteúdo, desde um começo absoluto, a partir de supostos mínimos, entendidos, além disso, como não devendo ter um papel decisivo nesse desenvolvimento. Aquilo que se verificou, porém, foi que o desenvolvimento a partir de um ponto zero de conteúdo categorial, onde nada é pressuposto, é impossível se não se admitir a presença da negação logo no seu momento inicial. E concluiu-se que a negação está na origem de um começo que se auto-diferencia e é começo de algo, e onde o desenvolvimento é um desenvolvimento do *pensar*. Estes pressupostos nada determinam quanto ao conteúdo da categoria inicial e das que se lhe vão seguir. Eles garantem somente que algum movimento, ainda totalmente

indeterminado, pode ocorrer. E este movimento originou-se da possibilidade de pensar o ser como indeterminado e, logo, como determinado por nada e como nada determinando. O ser revelou-se como dotado de determinação nula e, logo, idêntico à categoria do nada.

Que o ser é idêntico ao nada, e este novamente àquele, mostra apenas, segundo Hegel, a impossibilidade de pensar cada uma destas determinações separadamente. Elas não são propriamente visáveis isoladamente, mas apreensíveis tão-só a partir do seu "já ter transitado" de uma para a outra. O seu modo de ser efectivo é, por isso, o devir. Todo este desenvolvimento é, entretanto, problemático no que diz respeito ao conteúdo. O conteúdo é explicitamente negado (a) para o caso do ser, por constituir o começo, e ser, por conseguinte, totalmente indeterminado, (b) para o caso do nada, por definição e, (c) para o caso do devir, porque constitui um conteúdo que é a pura transição e é, então, evanescente. Com este começo, na verdade, não se possui nenhum conteúdo a não ser a pura forma do movimento categorial, a ideia do trânsito e derivação de uma categoria, ou de uma entidade em direcção a outra. Tivemos de analisar o começo, feito com estas categorias, entre uma análise da negação e outra da contradição porque este começo é a apresentação da forma simples da negação, e também da contradição, como possibilidade do movimento do pensar. A questão que se levanta é acerca da origem do subsequente conteúdo, ou do conteúdo conceptual como determinação propriamente dita, uma vez que o trânsito entre ser e nada não se traduzia propriamente em determinação, mas em simples movimento, isto é, na figura evanescente do devir.

Deve fazer-se entretanto notar dois pontos úteis à interpretação que ficaram patentes neste primeiro ciclo de categorias. Trata-se, em primeiro lugar, de observar que este ciclo evidenciou a forma da simples *refutação* dialéctica. E, em segundo lugar, que ele envolve, no seu movimento, uma forma de reflexão acerca de supostos pragmáticos do pensar, ou seja daquilo que se *faz* quando se pensa um determinado conteúdo. Nestas categorias não há conteúdo categorial determinado, e por isso falamos do ser, do nada e do devir, i.e., de nomes[272] que, na verdade, nada distinguem ou determinam.

(1) Como forma do simples movimento, o ciclo inicial configura a forma depurada da refutação que estará na base do pensamento dialéctico. A contradição que é detectada no conceito de ser, que o torna idêntico ao nada e,

[272] O próprio Hegel socorre-se do estatuto de "nomes" do ser ou do nada. Cf. 1832, 62. Apesar das importantes clarificações que daí possam advir (cf. em geral J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, 1966, esp. 5, 15, 172, 177, 183; sobre o começo, Ch. Asmuth, "Hegel und der Anfang der Wissenschaft", in Asmuth, Glauner & Mojsisch (eds.), *Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz – Sprachtranszendenz*, Amsterdam, 1998, 175-202), isto não significa que a determinação destas categorias seja eminentemente linguística.

logo, ao devir, define o paradigma do movimento dialéctico, que passa exactamente pela refutação de categorias com base numa contradição que cada uma delas encerra. A estranheza de se falar de "refutação de categorias" deve ser atalhada pela consideração, já enunciada, de que cada categoria constitui uma definição do absoluto ou, de modo mais simples, reivindica uma definição ontológica fundamental da forma geral do espaço lógico. Hegel enuncia na *Enciclopédia* este aspecto das suas definições categoriais: "o próprio ser, bem como as determinações seguintes, não apenas do ser, mas as determinações lógicas em geral, podem ser consideradas como definições do absoluto".[273] Cada ciclo dialéctico começa com uma "primeira determinação simples de uma esfera".[274] E, continua, "cada esfera da ideia lógica mostra-se como uma totalidade de determinações e como uma exposição do absoluto".[275] E, como exemplo, poderá apresentar-se o começo da Doutrina da Essência, justamente com a seguinte "definição": "o absoluto é a essência".[276]

A refutação de uma categoria significa, assim, não a refutação de um objecto, o que dificilmente poderia fazer sentido, mas a refutação de uma definição, ou de uma tese acerca do absoluto. O absoluto, conforme se pode inferir dos excertos citados, deve entender-se filosoficamente como a determinação ontológica de base. Na medida em que a *Ciência da Lógica* é uma ontologia, e o pensamento por ela exposto um pensamento objectivo, que não está separado do seu objecto, o absoluto coincide com o espaço lógico da determinação. A categoria, pensada no seu lugar sistemático apropriado, constitui uma definição geral do absoluto neste sentido. A categoria reivindica, antes de ser submetida à crítica, um modo de compreender a essência universal de todas as coisas, ou da realidade em geral. A sua refutação é, implicitamente, a refutação de uma tese ontológica.

O movimento dialéctico opera por refutações sucessivas, fundamentadas sobre a contradição inerente à categoria refutada. E a pura forma da refutação está exposta, desde logo, com a apresentação do primeiro ciclo dialéctico.

(2) O segundo ponto que o ciclo inicial de categorias faz evidenciar, não obstante o seu característico vazio de conteúdo, é o do procedimento lógico como reflexão acerca de pressupostos pragmáticos do pensar. A diferença que emergiu tinha de estar suposta na própria noção de categoria, ou

[273] "Das Sein selbst sowie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten [...] angesehen werden" (1830, § 85).

[274] "[...] erste einfache Bestimmung einer Sphäre" (ib.).

[275] "Eine jede Sphäre der logischen Idee erweist sich als eine Totalität von Bestimmungen und als eine Darstellung des Absoluten" (ib. § 82 Z).

[276] "Das Absolute ist das *Wesen*" (ib. § 112 A).

de pensamento objectivo. Este pensamento, e esta diferença podem ser encarados não como um conteúdo determinado, mas como a acção do próprio pensar. Na verdade, a substituição do conceito de 'movimento' do pensar por um conceito de 'acção' do pensar pode conduzir a resultados filosoficamente interessantes.[277] Através da noção de pressuposição pragmática é, com efeito, possível visar uma fundamentação última, visto que se trata de pressupostos envolvidos em qualquer falar, argumentar, ou simplesmente pensar. No caso do começo da lógica, a observação teria o sentido de que, ao se pensar o ser, aquilo que se fez foi pensar alguma coisa de indeterminado, a saber, coisa nenhuma – o nada. Ou, do mesmo modo, ao se pensar então o nada, aquilo que o pensar *fez* foi realizar uma transição de uma categoria à outra, ou seja, o pensar moveu-se. Este acto é semanticamente explicitado sob o nome do "devir".

O primeiro ciclo dialéctico da *Ciência da Lógica* definiu categorias sem conteúdo determinado, ou de conteúdo indeterminado. No entanto, como se pode observar, o próprio movimento do pensar aí realizado conduz a alguns resultados importantes, embora apenas formais. A negatividade do pensar, que é inseparável das categorias, permite definir uma forma refutativa e pragmática para o movimento subsequente do pensar. Esta forma poderá ser considerada mesmo como um conteúdo, refutativo e pragmático, implícito no começo que, de certo modo, preenche o vazio da determinação semântica aí presente. Mas deverá também notar-se que não se pressupõe aqui alguma argumentação ou refutação por parte de sujeitos finitos, ou parceiros de argumentação, mas uma definição ontológica da negatividade inerente a todo o significado em geral. A acção fundadora do pensar não é, por isso, somente uma pragmática refutativa e argumentativa em sentido estrito, mas uma acção e produção ontológica de significado – ou representa a descoberta por Hegel do cariz metafísico, ou ontológico, da acção. O conceito efectiva-se, e produz-se no desenrolar dos processos naturais e, especialmente, espirituais e históricos. À forma refutativa da lógica dialéctica não pode deixar de corresponder um conteúdo real a que ela necessariamente se refere – semanticamente –, mas igualmente funda e produz – ontológica e metafisicamente. A pragmática da refutação não se pode separar de uma *práxis* e, afinal, de uma *auto-poiesis* concreta do espírito. Doutro modo, a lógica não seria pro-

[277] A importância da componente pragmática no desenvolvimento categorial é frisada por Wieland "Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik" (in Horstmann (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., 1978, 194-212, 196ss), e por Puntel, "Hegels 'Wissenschaft der Logik': eine systematische Semantik?" (in Henrich (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bonn, 1977, 611-621), 619-620. Hösle (v. *Hegels System*, Hamburg, 1988, 198ss.) e principalmente Wandschneider (v. *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, Stuttgart, 1995, 33ss., 47) reconstroem por sua vez de modo sistemático a lógica dialéctica em função de pressupostos pragmáticos.

priamente a dialéctica que reúne forma e conteúdo, ou *cria* a forma, mas lógica transcendental que apenas *constata* uma forma imóvel que se pode ou não realizar na existência objectiva.

A negatividade dialéctica inerente às categorias resulta numa auto-produção de novas formas e significados. E o problema que ora se configura não é mais o do *começo* da lógica mas o da sua *continuação*. Será preciso considerar mais de perto como é possível passar da negação indeterminada para uma negação que configura *determinação*, a saber, dos simples ser e nada, para o ser-determinado (ou ser-aí) e a alteridade. A questão é, em termos mais gerais, a da relação entre forma e conteúdo na lógica dialéctica, ou seja, de que modo é possível que o conteúdo categorial se gere a partir desta simples forma da negação, da refutação, ou do movimento do pensar.

2.5.2. A dialéctica contra o formalismo e o empirismo

Dado o significado metafísico e ontológico da lógica, a relação entre forma e conteúdo constitui um tema da maior importância. A situação e a reivindicação da *Ciência da Lógica*, como metafísica e como ontologia, será melhor compreendida se se considerar que Hegel recusa tanto qualquer selecção de conteúdo exterior ao domínio do puro pensar, quanto toda a tentativa de fazer do pensar uma operação submetida a regras combinatórias ou operatórias que possam fazer dele um cálculo.

Hegel empreende uma crítica ao formalismo lógico, ou a uma "matemática filosófica",[278] com base em quatro linhas de argumentação. Em primeiro lugar, esse formalismo apenas trata de uma "conexão exterior" entre os pensamentos; em segundo lugar, não vai além de uma "contingência da ligação" entre eles; em terceiro, conduz à perda da "fluência do conceito". E por fim, porque em geral essa matemática "dispensa o conteúdo pleno"[279] e, em consequência, "uma tal essência substancial costuma ser procurada para ela no [seu] exterior".[280] (1) A exterioridade da conexão significa que nenhuma determinação requer a outra a partir de si própria, mas apenas a partir do arbítrio do sujeito que empreende o pensamento. Os pensamentos são tomados como sem ligação essencial entre si, e apenas submetidos a regras gerais às quais o seu conteúdo deve permanecer indiferente. (2) A contingência da ligação refere a arbitrariedade de uma combinatória que liga os pensamentos em séries ocasionais, e entende o pensar como actividade comandada pelo arbítrio subjectivo. (3) A perda da "fluência do conceito" significa que os pensamentos são divididos em unidades discretas para poderem ser entre si

[278] 1830, § 259 A.

[279] "[...] entbehr[t] sie des gediegenen Inhaltes" (1832, 31).

[280] "[...pflegt] ein solches substantielles Wesen [...] für sie außen gesucht zu werden" (ib.).

recombinados. Não há transição de um ao outro além da referida ligação exterior e arbitrária. Este pensamento não é concreto na medida em que a realidade concreta não é dotada de devir e de relações que afectam interiormente e participam essencialmente na definição de qualquer entidade. (4) Estas linhas de crítica convergem na recusa de um pensamento que parta de uma distinção rígida entre forma e conteúdo, que pense poder apenas abordar a primeira sem, com isso, se envolver definitivamente e de modo determinado com este. As formas gerais do pensar estão essencialmente referidas ao seu conteúdo, ou seja, determinam o conteúdo do pensar e não se separam dele. A primeira e menos significativa destas formas gerais do pensar é a noção do ser. A mais desenvolvida e significativa serão a intersubjectividade e a própria reflexão sobre a possibilidade de uma exposição sistemática do pensar.

O formalismo lógico supõe um logos separado da realidade que enforma uma diferença inquestionável e até, intematizável, entre particular e universal, uma separação infranqueável entre intuição e conceito e entre empiria e razão. A todas estas dualidades está inerente a cisão entre forma e conteúdo do pensar.[281]

O resultado do cálculo é a "relação exterior" entre os seus elementos, uma restrição "ao quantitativo das determinações", o realçar da "diferença exterior, da mera comparação", e a constituição de um "procedimento completamente analítico e de cálculo sem conceito".[282] Com o cálculo, "o emprego das forças consiste principalmente em preservar o aconceptual e ligá-lo de modo aconceptual. O conteúdo é o uno vazio."[283] A diferenciação conceptual, com a consequente ligação entre relações internas e externas que constituem uma qualquer entidade, categorial ou real, não é abarcável pela comparação e combinação entre elementos inteiramente discretos, a que Hegel alude com a referência ao "uno vazio". "Porque o cálculo é um assunto tão exterior e, por isso, mecânico, foi possível, como se sabe, construir máquinas" de calcular. "Fazer do cálculo o principal meio de formação do espírito" corresponde a submetê-lo "à tortura de ser aperfeiçoado como uma máquina".[284] Apesar do aspecto aparentemente repetitivo, ou recursivo que

[281] A melhor abordagem da questão encontra-se em Lachtermann, "Hegel and the Formalization of Logic" (in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 12 (1987), 153-236), 160ss. V. tb. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel* (Paris, 1980), 149ss.

[282] "[...] das Quantitative der Bestimmungen"; "äußerlichen Unterschied, auf bloßer Vergleichung"; "ein völlig analytisches Verfahren und begriffloses Kalkulieren" (1832, 37).

[283] "Die Kraftanstrengung besteht vornehmlich darin, Begriffloses festzuhalten und begrifflos es zu verbinden. Der Inhalt ist das leere Eins" (ib. 230; 1812, 154).

[284] "Weil das Rechnen ein so äußerliches, somit mechanisches Geschäft ist haben sich bekanntlich *Maschinen* verfertigen lassen"; "Das Rechnen zum Hauptbildungsmittel des Geistes zu machen" corresponde a submetê-lo "auf die Folter, sich zur Machine zu vervollkommen" (1832, 230; 1812, 154). V. Krämer, *Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriß* (Darmstadt, 1988), 98-100. V. tb. Lachterman, op. cit., 160ss.

se poderia descortinar na lógica dialéctica, esta "não é algoritmizável",[285] ou seja, não existe um conjunto de instruções pré-determinadas que pudesse conduzir aos seus resultados. Ela não é redutível ou sumarizável em instruções ou princípios que permitissem alguma reconstrução e decisão mecânicas acerca do seu conteúdo e resultado. O mesmo se passa na maior parte das interacções e processos de desenvolvimento complexos que ocorrem na realidade. A dialéctica não é um procedimento mecanicamente realizável, mas uma reflexão sobre os próprios procedimentos do pensar que permite uma reconstrução das linhas gerais do espaço de significação no interior do qual o real é compreendido. Trata-se de uma ciência 'quasi-histórica', onde cada momento constitutivo é singular, ou irrepetível, não podendo por isso ocupar, como deve poder acontecer numa combinatória, um lugar arbitrário sem alterar as suas relações e funções e, com isso, o seu significado.

À noção hegeliana de lógica é estranho o cálculo, a combinatória ou qualquer forma de lógica matemática. A auto-determinação do pensar deve corresponder a uma concepção das relações como ocorrendo a partir da própria constituição interna, singular e quasi-histórica, da entidade, seja ela real ou categorial. É claro que esta exigência conduz às dificuldades inerentes ao começo de um processo de auto-determinação do pensar. Trata-se de um procedimento sem regras *previamente* estabelecidas, em que a sua operação fundamental da negatividade não vai tanto *determinar* simplesmente o espaço lógico por divisão, quanto *criá-lo* a partir de um ponto zero de determinação. Em todos os domínios da realidade Hegel procurou desde sempre definir o estatuto da regra não como uma universalidade exterior às entidades particulares a que se aplica,[286] mas como padrão inerente ao seu desenvolvimento autónomo. O mesmo deverá aplicar-se agora ao pensar. Para Hegel, a imposição de regras exteriores constitui, para o domínio da pura auto-determinação criativa do pensar, um tormento a que ele dificilmente se submete. A regra deve ser determinada como organicamente inerente ao particular que rege. Uma definição assim dada da regra não se pode absolutamente confundir com qualquer tipo de ausência de regras ou arbitrariedade, mas, pelo contrário, é antes a forma consumada da necessidade.

Por outro lado, não é tão-pouco adequado comparar o procedimento dialéctico a um caminhar de tipo hermenêutico que se pudesse resolver nos conteúdos conceptuais histórica, cultural e linguisticamente constituídos. Os conteúdos não são, por assim dizer, herdados na linguagem e na cultura, por um espírito individual e colectivo que se limita a apreendê-los. De certo

[285] Wandschneider, op. cit., 184.

[286] V. e.g., Carmo Ferreira, *Hegel e a Justificação da Filosofia (Iena, 1801-1807)* (Lisboa, 1992), 42-44.

modo, uma tal suposição corresponderia apenas a afastar o problema da origem desses conteúdos, e não a resolvê-lo. Independentemente do maior ou menor tempo que levem a ser produzidos pelo trabalho do espírito, e das circunstâncias históricas, eles têm de ser produzidos de forma adequada e significativa para o espírito e para o mundo com que este lida. E é, para Hegel esta produção que está em questão. O empirismo corresponderia novamente a uma imposição exterior à inteligência, de conteúdos ou mesmo de regras, em que ela, novamente, não se poderia reconhecer.[287]

Frente a estas dificuldades, Hegel pretende derivar os conteúdos significativos mais gerais a partir da total indeterminação do pensar, apenas por reflexão acerca dos seus próprios meios. Enfrentando a dificuldade levantada pelo vazio das primeiras categorias, e frente à inadequação de derivar conteúdos quer de alguma forma de cálculo, quer da realidade empiricamente constituída, Hegel irá empreender a derivação exclusivamente a partir dos recursos significativos do próprio pensar. Forma e conteúdo deverão então coincidir como o auto-desenvolvimento do pensar.

2.5.3. *Sobre a relação entre forma lógica e conteúdo enciclopédico*

Dito de modo breve, para Hegel o conteúdo lógico tem de ser produzido pelo puro pensar. Mas a exigência é ainda um pouco mais ampla, porque a lógica, entendida como realizando a confluência entre forma e conteúdo, é uma ontologia. Esta reivindicação tem por consequência que o conteúdo significativo de toda a *Enciclopédia* tem de estar dado, de modo ainda não desenvolvido, na lógica.[288] Ela permaneceria, evidentemente, formal, se o seu

[287] Apesar da sua valorização em 1830, § 38 e § 38A, as suas limitações estão implícitas em 1832, 157: "Eine Philosophie, welche dem endlichen Dasein als solches wahrhaftes, letztes, absolutes Sein zuschriebe, verdient den Namen Philosophie nicht."

[288] Hartmann ("Hegel: A Non-Metaphysical View", in MacIntyre (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays,* Notre Dame / London, 1972, 101-124, 115), compreende o princípio fundamental desta relação, i.e., que "the reference to being is already a constitutive feature of its being thought", sem retirar, contudo, consequências extensivas ou sistemáticas. Podemos ver tal referência concebida de modo original por Kimmerle, "Hegels 'Wissenschaft der Logik' als Grundlegung seines Systems der Philosophie. Über das Verhältnis von 'Logik' und 'Realphilosophie'" (in Beyer (ed.), *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung,* Hamburg, 1982, 52-60), que defende uma "wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen Logik und Realphilosophie" (ib. 56), definindo uma relação de "Rückmeldung" (ib.), que mantém contudo uma "bleibende Differenz" (ib. 58) entre os dois domínios, de tal modo que se verifica uma fundamental "Öffnung der Logik in ihrer grundlegende Funktion für die Realphilosophie" (ib. 55). A tarefa é a de definir esta "abertura" da lógica à realidade. V., e.g., as formulações de Jarczyk (op.cit., 277; v. tb. Introdução, n.62 supra): "on ne peut donc parler de la *Logique* 'en vérité' sans parler de la Nature et de l'Esprit – sans parler de la *Logique comme* Nature et *comme* Esprit"; e Carmo Ferreira (op.cit., 215): "as diferentes ciências filosóficas são modos de "deter" o absoluto e de figurá-lo." De modo igualmente correcto defende Puntel que "[...]die realsystematischen Inhalte [sind...] in der Logik *enthalten*, obwohl [...] nicht *dargestellt*" (Puntel, *Darstellung, Methode*

conteúdo categorial não fosse, de pleno direito e apenas a partir de si próprio, aplicável ao real. Isto significa que a totalidade do sistema tem de estar implicada nas categorias lógicas que, de outro modo, não teriam significado. Antes de definir melhor esta questão, e o modo desta implicação, será de observar que, mais uma vez, é necessário recorrer à possível aplicação generalizada das categorias entre si. A relação entre forma e conteúdo é um par categorial tematizado explicitamente na Doutrina da Essência. A sua compreensão como definindo a relação entre outros momentos e elementos do pensar constitui, por conseguinte, uma aplicação de uma categoria à interpretação de outras – embora não para a sua dedução a cada passo, conforme se viu, o que substituiria a ordem necessária por interpretações arbitrárias.

O tema da relação entre forma e conteúdo interessar-nos-á particularmente, posto que a partir dele será possível definir uma tese acerca da relação entre a lógica e a realidade que não se submete à ordem aparente do sistema em três passos: em primeiro lugar ter-se-ia a lógica, como doutrina do pensamento; em segundo lugar, a natureza, como doutrina da ideia no seu ser-outro; por fim o espírito, como a ideia que retorna a si. A lógica é então entendida como disciplina formal que se poderia aplicar às disciplinas concretas da filosofia da natureza e do espírito. Naturalmente, a recusa do formalismo característica da lógica dialéctica, com a consequência de que a relação entre forma e conteúdo não pode ser entendida como entre dois momentos entre si separados e indiferentemente postos um ao lado do outro, impede que a relação entre as partes do sistema possa ser compreendida como uma sequência simples entre termos, considerados indiferentemente um ao lado do outro. Os três passos referenciados não deverão ser assim compartimentados, na medida em que forma e conteúdo do pensar não são indiferentes entre si, mas encontram-se em interdeterminação. A questão principal, que aqui poderemos apenas levantar, é acerca desta relação entre as diferentes esferas do sistema. Será necessário, para dar conta desta relação, supor uma outra lógica, específica para o sistema, além da exposta na *Ciência da Lógica*? Ou deverá a *Ciência da Lógica* definir essa relação? Mas, de entre as categorias e relações que define, como seleccionar aquela que seria a mais indicada para o efeito? E porquê?

---

und Struktur, Bonn, 1973, 69). E, justamente, "gerade indem die Bestimmungen der Logik als »rein« und »logisch« – d.h. als einer [...] sich als ein-seitig verstehenden Dimension angehörend – dargestellt werden, haben sie diese Reinheit bzw. Eindimensionalität immer schon aufgehoben. Dies kann der *Vollsinn* des Logischen genannt werden" (ib. 88). É justamente esta "unidimensionalidade" da lógica que buscamos ultrapassar, de modo a conceder-lhe o seu "sentido pleno". Contrariamente a Puntel, consideramos que esta unidimensionalidade só pode ser suprimida a partir dos mesmos princípios que regem o "saber de si [...] do espírito", o qual é, efectivamente somente "*uma* dimensão do espírito" (cf. ib. 71), mas uma tal que transita consigo mesma para a sua outra.

Como se viu, a lógica constitui uma esfera de determinação dotada de um começo sem pressupostos, o que significa, de autonomia e auto-suficiência. A categoria de totalidade pode e deve ser-lhe aplicada, e o elemento lógico compreendido como auto-subsistente e, nessa medida, isolado do restante sistema. Mas a necessidade de fundamentação última e de auto-fundamentação, da autonomização do pensamento e de constituição de esferas separadas no sistema, que resultam da separação do elemento lógico relativamente aos outros, não pode fazer esquecer a necessidade de uma transição, também logicamente determinada, entre as diferentes esferas de determinação, ou esferas do sistema. Ou seja, a independência das articulações tem de ser relativizada de modo tal que se possa compreender a coexistência das diferentes 'expressões' ou 'exposições' cíclicas do todo. A compreensão disto exige a definição de "transições" sistemáticas entre as diferentes esferas e, em particular, entre o elemento lógico e a realidade.

O problema das referidas transições só poderá ser esclarecido bastante mais abaixo. O nosso objectivo, neste passo, é somente o de avançar algum princípio sobre o modo como a lógica exprime e prefigura a sua relação com a filosofia real. Embora constitua uma esfera autónoma, que se distingue da esferas das "ciências reais", da natureza e do espírito, a lógica reflecte a totalidade do sistema e tem de preparar todas as condições de inteligibilidade que conduzirão à transição do raciocínio dialéctico entre a sua esfera e a das ciências da natureza e do espírito. Em resposta à primeira questão acima formulada, deverá admitir-se que a transição em questão não depende, em nenhum aspecto, de algum factor de inteligibilidade extra-lógico. Aquilo que se constata é que a lógica dispõe da totalidade dos instrumentos conceptuais que permitem a passagem à chamada "filosofia real", e o objecto 'lógico' da *Ciência da Lógica* contém uma prefiguração suficiente dos objectos concretos dessas outras ciências.

No estudo que em seguida empreenderemos da 'continuação da lógica' para além do seu começo vazio, buscaremos, entre outras questões, justamente evidenciar de que modo a própria lógica já contém a sua relação à filosofia real. Procurará então encontrar-se indícios que permitam confirmar a tese de que as estruturas do real estão *in fieri* na *Ciência da Lógica*, desde a Doutrina do Ser, e que o movimento refutativo desta é, desde o seu mais íntimo até às suas reflexões e anotações mais exteriores, um movimento de exteriorização do conceito em direcção à denominada 'filosofia real'.

A interrogação será acerca da origem dos conteúdos conceptuais da lógica dialéctica que a irão conduzir, por fim, até ao questionamento da natureza e do real em geral. E, inicialmente, tratar-se-á de abordar a passagem entre o primeiro ciclo categorial e a lógica do ser-determinado, ou "ser-aí", onde pela primeira vez será definido um conteúdo significativo estável e apreensível para o ser e a sua negação.

2.5.4. *O problema da* continuação *da lógica*

A primeira forma determinada, ou propriamente pensável da relação entre o ser e o nada não é o devir, como se viu, mas o ser-determinado. O ser e o nada não eram propriamente determinados, posto que se davam na verdade como incompatíveis, e esta situação era referida pela expressão de Hegel de que "já transitaram" sempre um ao outro.[289] Aliás, a condição de possibilidade da sua diferença na identidade era que *não se determinassem* entre si. Esta instabilidade ou, mesmo, esta inefabilidade do seu conteúdo era dita de modo imediato pela categoria do devir. A evanescência deste resultava de que os dois momentos que reunia permaneciam fundamentalmente incompatíveis. Apesar da concretude que o devir já evidencia, é apenas com o ser-aí que se obtém um conteúdo e a possibilidade de um pensar determinado, além da pura transição e movimento.

Passa por aqui o ponto nevrálgico da possibilidade de continuação da lógica. Viu-se, na nossa análise das formas da negação na lógica, que o sentido da negação é diverso, quando é entendida como nada, ou seja, como totalmente indeterminada, ou como alteridade. A legitimidade desta transição para o conteúdo é duvidosa e deve ser avaliada a partir da transição entre o primeiro ciclo da lógica e a teoria do ser-aí que se lhe segue. A atenção deverá centrar-se sobre a transformação do momento negativo do devir no momento negativo do ser-outro. O nada não era o *outro* do ser na medida em que os dois não podiam coexistir, ou ser apreendidos sobre um mesmo plano em determinação recíproca. Se o começo deve ser feito sem pressupostos, deve partir da total indeterminação e, por isso, quanto à sua determinação, a categoria inicial tem de ser entendida como o oposto do ser-determinado. A determinação não deve ser simplesmente suposta, mas Hegel pretende evidenciá-la como auto-determinação.

Por isso o nada tem de surgir não directamente como uma determinação do ser, mas como uma negação totalmente indeterminada. O segundo termo não é uma determinação do primeiro, mas surge como negatividade indeterminada, o que se designou "nada", e esta relação ficou traduzida ao se afirmar que o ser e o nada são apreendidos sempre como "já tendo transitado" um ao outro. Não há plano comum sobre o qual os dois se pudessem interdeterminar. O seu pensamento conjunto não é propriamente um âmbito onde os dois subsistissem lado a lado em interdeterminação, mas o puro devir. Aqui a negação ainda se mantém indeterminada, é simples trânsito. A questão é a de qual a relação entre o devir e o ser determinado.

[289] 1812, 48.

O ser-aí, ou ser-determinado, deriva do devir, que se contradiz enquanto unidade do ser e do nada,[290] e é esta unidade contraditória que o torna devir e constitui como mutabilidade. O devir é a reunião de ser e de nada sob uma forma evanescente, ou seja, como a condução do pensar novamente ao nada. O modo de reunião entre ser e nada que não reconduz ao nada, mas que conduz ao ser é, pelo contrário, o ser-determinado.[291] Esta é a síntese entre ser e nada realizada de tal modo que a relação é definida como o ser dotado de negação, e não mais como a dissolução da noção do ser. O devir anula-se a si próprio e reconstitui uma forma de *devir suprimido*, constituindo-se uma situação em que deve ser possível pensar uma categoria tal que possua as características do devir, sem a propriedade de se auto-anular. Esta categoria é a da determinação, que corresponde à necessidade do pensar de que a síntese entre ser e nada não seja auto-supressora. Observe-se que se esta categoria fosse impossível, não restaria ao pensar senão retornar ao nada, uma situação comprovadamente insustentável, e a lógica não poderia proceder mais além. O devir suprimido deixa-se pensar, contudo, simplesmente como a determinação, e a lógica pode, por isso, continuar mais além.

Poderá apresentar-se o mesmo argumento sob uma outra forma, mais esclarecedora. A conclusão de que o devir, como pura contradição entre ser e nada, se deve anular a si próprio pode ser aceite sem mais. A questão é então a do resultado da anulação do devir, que se poderá entender como a negação do devir. Esta negação poderia ser novamente entendida como o puro ser, ou como o puro nada, mas estas categorias já foram denunciadas como insustentáveis e contraditórias, e não podem ser aceites novamente como resultado, sob pena de tornar a lógica inviável. A tarefa é a de pensar a relação entre o ser e o nada que negue, simultaneamente, o simples trânsito entre ambos. A fixação da relação entre ser e nada é o que constitui a nova figura. O resultado é que o nada deve deixar de ocorrer como indeterminado e sem relação com o ser e passar a ser entendido como relação estável ao ser. Ele é então não-ser, e deve ser pensado como determinação. A exigência é a de que seja constituído um plano único sobre o qual ocorrem ser e negação, plano que é, em consequência, o resultado da negação do devir, ou o devir suprimido. Na verdade, a diferença que o devir não podia sustentar deve passar a ser uma diferença sustentada e subsistente. O devir é já, em si mesmo, a finitude ou limitação do ser e, neste sentido, é correlativo da determinação, da constituição de um limes para o simples indeterminado. O devir deve ser pensado como um imediato, e o não-devir como a detenção simples do trânsito entre ser e nada. Esta detenção é a simultaneidade dos termos *a*

[290] Ib. 64.

[291] Cf. ib.

quo e *ad quem* e, consequentemente, a sua coexistência num mesmo plano de determinação e, logo, *a negação como alteridade*.

Uma vez que não procurámos guiar a nossa interpretação por elementos categoriais mais complexos, ainda não deduzidos na ordem lógica, o argumento tem a aparência de requerer um pensamento de uma simplicidade muito próxima da abstracção de representações sensíveis, e de assentar sobre determinações somente intuitivas. O devir pode ser intuído, bem como a sua paragem, ou a coexistência entre o termo *a quo* e *ad quem*. A renúncia a considerações mais complexas é intencional, e necessária, se se pretende compreender esta transição sem recurso senão aos meios mais elementares do pensar. Na verdade, a relação entre este pensamento e a representação e a intuição deverá ser a oposta, e entender-se que, pelo contrário, a possibilidade de se apreender tais determinações intuitivamente, em categorias não--lógicas, mas reais, como a do movimento, da simultaneidade ou do espaço de coexistência de entidades diferentes, é que depende destas possibilidades elementares de significação. Poderia mesmo adiantar-se que, a este nível, pensar e intuição não estão claramente distintos.[292] Aquilo que é essencial reter é que a razão opera exclusivamente a partir dos seus próprios meios, sem fazer intervir determinações estranhas.

Assegurada, de maneira que nos esforçámos por tornar clara, a possibilidade de prosseguir a lógica, o seu desenvolvimento dialéctico vai continuar. Apesar do seu carácter ôntico, i.e., fundado sobre o ser, o ser-aí não pode ser considerado somente como um afirmativo, simplesmente posto, mas igualmente como um negativo, como resultado necessário de uma negação, ou melhor, de duas negações, nomeadamente como uma interpretação sintética do resultado da negação do ser pelo nada, seguido do resultado da negação dessa interpretação.[293] A unidade constatada e pragmaticamente pressuposta entre o ser e o nada expõe-se como ser-aí, mas a imediatez que este possui não se pode manter, uma vez que se considere apenas que o ser-aí é dotado por definição de um "não-ser", o qual tem de ser novamente apreendido. Esta negação interior do ser-aí revela-se como "não-ser-aí" ("Nichtdasein"),[294] e o ser do ser-aí não é, por isso, pensável sem a referência ao nada que lhe é constitutivo, ao seu não-ser determinado. A imediatez do ser-aí possui 'em si' a referência à mediação pelo negativo.

[292] Isto poderá confirmar-se nas referências de Hegel, aparentemente extemporâneas, ao "pensar" e à "intuição", em 1832, 71-72, 1812, 47 e 1816, 287-288 (v. Cap. 2.14.2 infra).

[293] "Als *unmittelbare* Einheit aber des Seins und Nichts ist es vielmehr in der Bestimmung des *Seins*, und das Gesetztsein dieser Einheit ist daher unvollständig; denn sie enthält nicht nur das Sein, sondern auch das Nichts" (1812, 67).

[294] Cf. ib. 66-67.

O negativo contido no ser-aí é um modo de ser negativo do ser-aí, um "não-ser-aí que é" ("seiendes Nichtdasein"),[295] o qual recebe a determinação de "ser-outro" ("Anderssein").[296] A exposição conduziu, deste modo, do nada indeterminado, do puro vazio de significação, até à noção de alteridade, o ser-outro de um ser determinado. A negação do ser-aí é a alteridade, e não mais o não-ser indeterminado, fundado sobre o nada abstracto. Em termos da teoria da negação anteriormente abordada, constata-se que ela deixou de ser uma negação autónoma para passar a uma negação entificada, *qua* ser, ou ente, i.e., alteridade. Esta última é a interpretação ôntica e imediata do não-ser.

Esta definição do ser-aí fará de toda a lógica do ser uma composição da negação sobre a base do ser. A negação, se de facto possuía uma forma autónoma ou, como se registou, era decalcada sobre a negação proposicional no início da lógica, passou a ser entendida como alteridade e determinação. Esta negação é a negação ao nível do ser, ou o ser como negação, definição que será importante para a compreensão da diferença entre a lógica do ser e a lógica da essência, que entenderá a negação segundo uma forma diversa da da lógica do ser. Segundo Hegel, "o ser-aí é o ser com um não-ser".[297]

A negação determina-se como "real", deixa de ser a abstracção vazia do nada, e assume então uma função de determinidade em geral, a da alteridade. "Assim como o ser transitou para o nada, o ser-aí transitou para o ser-outro; o ser-outro é o nada, mas como relação" e "não há um ser-aí que não se determine simultaneamente como outro, ou que não tenha uma relação negativa."[298] O ser-aí tem por característica central a "relação negativa", que se vai, segundo a versão de 1812, desenvolver como "ser-outro", "ser--para-outro e ser-em-si" e, por fim, como "*realidade*".[299] A categoria da

[295] Ib. 67.

[296] Ib. 68.

[297] "Das Dasein ist Sein mit einem Nichtsein" (ib. 87). Cf. K. Schmidt, *Georg F. W. Hegel. Wissenschaft der Logik - Die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar* (Paderborn, 1997), 24.

[298] "Wie Sein in Nichts überging, so Dasein in Anderssein; Anderssein ist das Nichts, aber als Beziehung" (1812, 68), e assim "[e]s ist kein Dasein, das nicht zugleich als Anderes bestimmt wäre oder eine negative Beziehung hätte" (ib.).

[299] Ib. 67-70. A obra de Opiela, *Le réel dans la logique de Hegel* (Paris, 1983) pretende tratar o tema da realidade na lógica de Hegel segundo os seguintes parâmetros: "Autrement dit, la pulsation intérieure du mouvement réfléchissant s'inscrit dans le contenu et commande se structuration, laquelle ne se fonde donc nullement sur un élément étranger à la dialectique, mais, au contraire, sur ce qui constitue le dynamisme même du déploiement dialectique. Voilà notre hypothèse de travail" (ib. 104). A hipótese poderá qualificar-se como demasiado incipiente, ou trivialmente verdadeira em Hegel e, em consequência, como inócua. Torna, por outro lado, irremediavelmente incorrecta toda a concepção subjacente do método, a ideia de que, em qualquer parte da *lógica*, ou na lógica do conceito se encontre "les deux côtés de la méthode comme systéme, à savoir le *mouvement du contenu* et la *conscience de ce mouvement*" (ib. 102). Dada a compreensão pouco aprofundada da questão não surpreende a

"realidade", que apenas surge na versão de 1812, tendo Hegel renunciado a apresentá-la como categoria isolada em 1832, é a plena explicitação dos momentos do ser-aí, ou seja, o "ser-para-outro e ser-em-si". A realidade é "ser-aí reflectido", e aquilo que terá levado Hegel a retirar, na segunda edição, a referência à "realidade", como categoria isolada, terá sido a intenção de evitar o emprego da operação da reflexão na lógica do ser.[300] A reflexão, conforme ocorre na lógica do ser, não pode ser confundida com nenhuma relação exterior, feita a partir de um outro nível, sobre as categorias em apreço. Ela é a estrita interdeterminação entre o ser-em-si e o ser-outro. É somente na lógica da essência que ela poderá consubstanciar uma diferença de planos hierárquicos, e uma reflexão do ser-aí em geral.

A partir da realidade, vai desenvolver-se a categoria do "algo". A realidade é composta pelos dois momentos, do ser-para-o-outro e do ser-em-si. "Mas porque cada um só é em relação ao outro, e cada um encerra em si o outro, a realidade cessa de ser uma unidade tal que os não deixa subsistir, uma unidade simples, que os suprime. O ser-aí é ser-dentro-de-si (Insichsein) e, como ser-dentro-de-si, é sendo-aí ou algo."[301] A referência à reflexão é muito menos vincada em 1832, mas mantém-se.[302] Em 1812, o "ser-dentro--de-si", que se distingue do "ser-em-si", e que é característico do "algo", deve-se explicitamente à "*reflexão em si*" do ser-aí, e é afinal o seu "próprio ser-em-si".[303] O simples ser-em-si do ser-aí não é sustentável perante a necessária referência ao outro, ao seu próprio ser-para-outro. O ser-aí não é verdadeiramente pensável ou, o que é o mesmo, contém uma contradição e deve dissolver-se a si próprio e retornar a uma separação entre os seus momentos. E mais uma vez, se não se quiser simplesmente retornar a uma situação anterior, ainda menos satisfatória, será preciso encontrar um meio de pensar esta coexistência dos momentos opostos de maneira a manter uma unidade entre eles. O ser-aí é negado como unidade entre o ser-em-si e o ser-para-o-outro e o resultado é uma unidade negativa entre os dois. A expressão "unidade

contradição não resolvida entre uma concepção do método que faz com que "le mouvement en question est donc, du point de vue formel, le même d'un bout à l'autre du processus dialectique" (ib., 85-86), no mesmo passo em que "le niveau logique atteint par le contenu [...] modifie profondément non pas seulement la *forme* du mouvement, mais bien le mouvement même" (88, subl. do autor). Tais problemas tornam a obra pouco utilizável.

[300] V. em geral sobre a questão, W. Jaeschke, "Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen" (in *Hegel-Studien,* 13 (1978), 85-117).

[301] "Aber weil jede nur ist als in Beziehung auf die andere und jede die andere in sich schließt, so hört die Realität auf, eine solche Einheit, welche sie nicht bestehen läßt, ihre aufhebende, einfache Einheit. Das Dasein ist Insichsein, und als Insichsein ist es Daseiendes oder Etwas" (1812, 74).

[302] Cf. e.g. 1832, 105.28.

[303] "[E]igene[s] Ansichsein" (ib.).

negativa" refere aqui uma unidade constituída a partir da negação da diferença. O ser-para-o-outro tem de ser suprimido, de tal modo que seja igualmente conservado sob uma nova forma, ou seja, que a sua negação não represente um mero retorno à situação anterior. Isto é feito pela definição de um ser-determinado dotado de um limite, em que a referência ao outro não o conduza à dissolução. Na versão de 1812, Hegel faz observar que se trata de uma forma de ser-em-si reflectido, e exprime-a com o termo "ser-dentro--de-si" ("Insichsein"). A reflexão significa aqui que o ser-em-si retorna a si a partir da negação do seu ser-para-o-outro. Em 1832 o termo "reflexão" é neste ponto substituído pelo termo, para o efeito sinónimo, da dupla negação. "O algo é a *primeira negação da negação* como relação a si simples, ôntica [sc., que é, "seiende"]"[304] – e evita assim o emprego do termo "reflexão", reservando-o para a lógica da essência onde pode receber o seu sentido pleno.

O modo como o algo possui a negação de modo estável, e sem que esta o faça suprimir-se a si próprio, é o do limite ("Grenze"),[305] que deve entender-se como interior ao próprio algo. Por isso, "a igualdade do algo consigo assenta na sua natureza negativa; ou o *não-ser* é aqui o próprio *ser-em-si*; logo, o limite é o ser-dentro-de-si".[306] A negação interior, como limite, tem por consequência que o algo não subsiste sem a referência a outro algo,[307] relação que vai configurar então o duplo aspecto do "algo", a sua determinação interna e externa. O desenvolvimento, como limite, do aspecto do "ser-em-si", é a *determinação* ("Bestimmung") em sentido estrito, que se distingue do aspecto do "ser-para-outro", a *constituição* ("Beschaffenheit").[308]

O modo de ser da negação no algo é sem dúvida estável, e exprime, num caso particular, as duas determinações que se puderam encontrar, de modo geral, em todo o existente finito, na medida em que a contradição lhe é inerente. Como contradição não resolvida ele é simples referência a outro e deve, consequentemente, dissolver-se. Como contradição resolvida é unidade negativa que subsiste em si próprio por negação do outro. O movimento dialéctico que se encontra nestes complexos desenvolvimentos da lógica do ser-aí exibem esses dois momentos na sua conexão e interdeterminação. O movimento consiste, em geral, num momento de exteriorização seguido de uma interiorização, prefiguradores do ritmo próprio do sistema, entre

[304] "Das Etwas ist die *erste Negation der Negation* als einfache, seiende Beziehung auf sich" (ib. 110).

[305] 1812, 76.

[306] "[D]ie Gleichheit des Etwas mit sich beruht auf seiner negativen Natur; oder das *Nichtsein* ist hier das *Ansichsein* selbst; also ist die Grenze das Insichsein" (ib. 78).

[307] Ib. 76-77.

[308] Ib. 72.

abstracção lógica do pensar, exteriorização espacial e síntese espiritual. A contradição é explicitada no movimento do pensar, e a categoria é exteriorizada, referida ao seu outro e suprimida – assim como o pensar se suprime nas relações exteriores do espaço. A seguir, a supressão é entendida segundo uma forma superior de interioridade, num novo movimento de interiorização da relação, onde uma categoria mais complexa é definida, numa nova forma de imediatez – e assim sucessivamente.

Este processo possui um significado digno de registo para a nossa compreensão das relações entre lógica e realidade. No que diz respeito à ideia de que a realidade não emerge somente após concluída a lógica, mas que está presente em todo o seu desenvolvimento, poderão registar-se dois pontos significativos. Em primeiro lugar, a *realidade* é uma categoria explicitamente assinalada na versão de 1812 da *Ciência da Lógica*. Em 1832 ela desaparece como categoria autónoma, mas é referida, com um papel muito importante, no âmbito da categoria da "qualidade".[309] É assim evidente que Hegel pretende tratar a realidade no *próprio "ser-dentro-de-si"* da lógica, como o seu próprio limite reflectido, e que a relação entre as diferentes partes do sistema não pode ser a de uma sequência simples.

Em segundo lugar, deverá observar-se de mais perto como o procedimento da lógica do ser-aí, conforme o descrevemos, consiste em sucessivas exteriorizações seguidas de interiorizações. Poderia dizer-se que este procedimento é decalcado de uma relação alegadamente serial entre as partes do sistema, não fosse ele prévio a qualquer referência explícita a alguma natureza ou espírito dados. Posto que a natureza é definível como "pura exterioridade", e o espírito como "retorno da ideia a si mesma",[310] o movimento descrito na lógica do ser-aí deve ser entendido como uma prefiguração lógica da relação entre os dois – e, se considerarmos a nossa observação imediatamente anterior, não somente uma prefiguração, mas já uma exposição efectiva das relações categoriais pelas quais as categorias definem a realidade natural e a sua transição à realidade espiritual. A realidade deve entender-se como a exterioridade da categoria, num movimento em que a categoria conduz à realidade, e esta novamente àquela. Segundo o padrão que se desenha na lógica do ser-aí, a categoria é auto-contraditória porque possui em si já sempre a referência ao seu outro, no mesmo passo em que a realidade, como resultado da auto-negação da categoria, não consiste num retorno a um puro imediato indiferenciado, mas permite a constituição de categorias

[309] Cf. 1832, 105-107. O mesmo se pode ver na Lógica da *Enciclopédia* de 1830 (§ 91). Sobre as origens histórico conceptuais do par categorial negação/realidade em Iena, v. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik* (Hamburg, 2001), 19-20.

[310] E.g. 1817, § 11.

sempre mais complexas. A auto-supressão da idealidade e da abstracção categorial consubstanciada na sua referência constante à realidade, não tem por resultado nem uma realidade concebida como total indeterminação não categorizada, nem um momento conceptualmente mais primitivo. Pelo contrário, o resultado da auto-negação da categoria é uma realidade mais complexa. A conhecida reivindicação de Hegel sobre a racionalidade do real recebe a sua razão de ser neste projecto lógico de reunião de forma e conteúdo, de categoria lógica e realidade por meio da livre actividade do pensar.

Mas o movimento da lógica do ser-aí prossegue em direcção à total explicitação da determinação. A referida dupla dependência do algo, relativamente à sua constituição dentro-de-si e relativamente ao seu outro, vai requerer uma nova interiorização da relação, e então "este seu outro é a sua determinidade sendo-em-si, a saber, a [sua] própria determinação. Esta é, por isso, o ser-dentro-de-si que se refere a si [próprio], mas que, como este ser-dentro-de-si, é também o seu limite. O ser-dentro-de-si igual a si mesmo refere-se tanto a si mesmo como ao seu próprio não-ser. O limite, que se torna assim na determinação do algo, mas de tal modo que é determinado simultaneamente como o seu não-ser, é a *barreira*."[311] Com este complexo pensamento Hegel desenvolve o limite de tal modo que a sua negatividade própria se torna relação negativa a si e emerge uma nova forma de limite, a barreira ("Schranke").[312] Este termo pretende designar um limite que supõe sempre a referência ao outro do limite, a saber, ao que está além de si mesmo, o limite em processo ideal de auto-negação. O ser-em-si do ser-aí passa a integrar, como componente explícito e desenvolvido, a sua negatividade, e possui então um "dever-ser" ("Sollen"), ou seja, integra na sua própria determinação um limite que, feito barreira, faz com que "o ser-aí [tenha] simultaneamente de ir além dela".[313] De acordo com o movimento já observado, trata-se, com a *barreira*, de uma nova interiorização da relação ao outro que ameaçava suprimir a determinação. Esta nova unidade é a do "dever-ser" pelo qual o algo, a partir de si mesmo, transita sempre ao seu outro, e que é sempre correlativo a uma barreira. "O dever-ser tem essencialmente uma barreira",[314] cujo significado é o de dever-ser ultrapassada.

[311] "[D]ies sein Anderes ist seine ansichseiende Bestimmtheit, nämlich die Bestimmung selbst. Diese ist daher das sich auf sich beziehende Insichsein, das aber als diese Insichsein selbst seine Grenze ist. Das sich selbst gleiche Insichsein bezieht sich daher auf sich selbst als auf sein eigenes Nichtsein. Die Grenze, die so die Bestimmung des Etwas ausmacht, aber so, daß sie zugleich als sein Nichtsein bestimmt ist, ist *Schranke*" (1812, 84).

[312] "Barreira", ou "fronteira", que soaria eventualmente mais natural em português, mas iria subverter a tradução estabelecida que reserva "limite" ou "fronteira" para "Grenze" e traduz "Schranke" por "limite" ou termos aproximados, como e.g. "barreira".

[313] "[D]as Dasein [muß] zugleich über sie [sc. die Schranke] hinausgehen" (1812, 84).

[314] "[D]as Sollen hat wesentlich eine Schranke" (ib. 85).

Tal determinação do finito à sua auto-superação pode ser lida, para o pensar, segundo o modelo da acção, onde a auto-reflexão do sujeito se confronta com a sua reflexão no seu outro, relação que define a finitude e o limite do sujeito finito. A dupla reflexão em causa é, mais que um limite, a definição de uma barreira, cujo modo ontológico de superação é a prática – objectivação e realização do sujeito e, no mesmo movimento, a sua auto-constituição intrínseca. A finitude recebe a sua determinação dialéctica pela noção do "dever-ser". E deve acrescentar-se que a dialectização da finitude por intermédio da noção de "barreira" e das consequências praxísticas que lhe estão associadas na noção a ela correlativa de "dever-ser", não possui validade somente para o ponto limitado da lógica da qualidade que agora comentamos, mas pode ser generalizada para a totalidade do sistema. Na verdade, a referência à categoria do "dever-ser", com as consequências praxísticas associadas, marca presença na explicação geral acerca da lógica do sistema que Hegel apresenta na Introdução à *Enciclopédia*, onde é sublinhado que as relações entre as diferentes partes do sistema são regidas precisamente pela categoria da "barreira" e pela sua consequente *transposição*, ou ruptura. "Cada parte da filosofia é um todo filosófico, um círculo que se encerra em si mesmo [...]. Porque, em si, ele é uma totalidade, o círculo singular rompe a *barreira* do seu elemento e funda uma nova esfera."[315] Aquilo que mais uma vez está a ser descrito na lógica não são só operações lógico-categoriais, mas certamente também o modo como se relacionam lógica, natureza e espírito.

Com a definição do ser-aí como comportando essencialmente uma "barreira" e um "deve-ser", a negação ao nível do ser-aí, como referência ao outro e simultânea remissão a si desse outro, encontra o seu ponto culminante. Isto permite a Hegel, no texto de 1812, isolar também a "negação" como categoria. Em 1832, onde a negação não surge como categoria isolada, o principal das considerações que Hegel faz a seu respeito surge integrado num capítulo anterior, muito mais próximo do começo do capítulo sobre o ser-aí, denominado "O ser-aí em geral". A "negação" está aí reunida às considerações acerca da realidade que, como se referiu, tão-pouco surge, em 1832, como categoria autónoma.[316] Aparentemente Hegel na edição de 1832 considerou os termos "realidade" e "negação" mais elementares para a definição inicial do ser-aí em geral. Em 1812, por sua vez, parece ter chamado a negação para junto da transição à infinidade, com que vai culminar e terminar a

[315] "Jeder Teil der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis [...]. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die *Schranke* seines Elements, und begründet eine weitere Sphäre" (1830, § 15) [subl. meu].

[316] Cf. 1832, 106-107.

lógica do ser-aí, com o fito de vincar a copertença entre negação e a categoria conclusiva da lógica do ser-aí, a infinidade.

A negação desenvolveu-se, por conseguinte, ao longo da lógica do ser-aí desde a absoluta indeterminação abstracta do ser, pela simples determinação, até à dupla negação do "algo", que sempre novamente o projecta para a alteração e para além de si. Está assim realizada, da melhor maneira possível, a tarefa de fazer emergir o conteúdo a partir da total indeterminação. Neste ponto, a negação é apresentada claramente como *o conteúdo da lógica e do real em geral*. "A negação é, por isso, o verdadeiro real e ser-em-si. Esta negatividade, que é simples, é aquilo que retorna a si como suprimir do ser-outro; é a fundamentação abstracta de todas as ideias filosóficas e do pensamento especulativo em geral"[317] – especulativo que como "lado" ou "aspecto" do elemento lógico, é o "momento" sintético "de todo o *lógico-real*, i.e., de todo o conceito e verdade em geral".[318]

Uma observação genérica poderia ser feita neste ponto acerca do problema da potencialidade dialéctica que permite gerar o conteúdo real a partir da pura negação. Uma vez que a dialéctica consiste num método refutativo e crítico, o resultado da refutação por ela realizada deve ser entendido como positivo, como a constituição de um universal *qua* unidade positiva, ou seja, que engloba os diferentes momentos sob uma unidade mais vasta. Esta ligação entre o positivo e o negativo constitui o "método absoluto do conhecer e simultaneamente a alma imanente do próprio conteúdo".[319] A razão dialéctica, embora refutativa, é também positiva, porque pode "produz[ir] o universal e subsum[ir] a ele o particular".[320] O universal é produzido como relação que essencialmente se manifesta na realidade particular que subsume. O conteúdo positivo consiste na determinação interior da categoria à exterioridade, produzida pela negação dialéctica, que é, por isso, por si só produtora de significado. A negação dialéctica deixa-se descrever como uma posição da exterioridade da categoria a partir dela própria, e posterior relação sintética com essa exterioridade. O *significado*, entendido então como *síntese* do interior do pensar, ou do conceito, com o seu exterior, é já uma

[317] "So ist die Negation das wahrhafte Reale und Ansichsein. Diese Negativität ist es, die das Einfache ist, welches als Aufheben des Andersseins in sich zurückkehrt; die abstrakte Grundlage aller philosophischen Ideen und des spekulativen Denkens überhaupt" (1812, 88).

[318] "Diese drei Seiten [sc. die abstrakte, die dialektische und die spekulative] machen nicht drei Teile der Logik aus, sondern sind Momente jedes *Logisch-Reellen*, das ist jedes Begriffes, oder jedes Wahren überhaupt" (1830, § 39 A) [os subls. foram alterados].

[319] "[...] die absolute Methode des Erkennens und zugleich die immanente Seele des Inhaltes selbst" (1812, 6).

[320] "[D]ie Vernunft [...] ist *positiv*, weil sie das allgemeine erzeugt und das Besondere darunter subsumiert" (ib.).

definição central do idealismo transcendental de Kant,[321] para o qual, no entanto, a ausência de uma auto-determinação dialéctica da categoria obrigava à definição do significado a partir da relação e síntese do pensar com a matéria fornecida, do exterior, pela intuição. Devido à fixação não-dialéctica da categoria, como simples conceito do entendimento finito, a síntese produtora do significado ocorria, para Kant, entre duas faculdades heterogéneas e extrínsecas uma à outra, fornecendo uma o conteúdo, outra a forma. Na sua leitura do idealismo transcendental, observa Hegel que as "categorias [segundo Kant] pertencem ao pensar, são vazias, não preenchidas e, para que sejam preenchidas, para que recebam significado, é necessário o material da percepção, da intuição, do sentimento, etc."[322] Porque a negação é uma operação originariamente discursiva e lógico-conceptual, a auto-determinação dialéctica das categorias unicamente por negação determinada permite que a síntese do pensar com a sua matéria aconteça já a nível exclusivamente conceptual. O conceito pode, em consequência, ser definido como a sua própria relação à exterioridade material, objectiva e real, e o pensamento dialéctico, exposto na *Ciência da Lógica*, definido como pensamento *concreto* e *objectivo*.

2.5.5. *O ser-para-si e a infinidade*

O conceito da barreira apreende toda a relação exterior como referida ao próprio algo. O ser-para-si é a categoria que exprime esta apreensão numa unidade da totalidade das relações exteriores. Ao se situar na linha de fronteira, a "barreira" que divide o interior do "algo" do seu exterior, o ser-para-si será também a tematização da infinidade, que Hegel entende simplesmente como a negação do fim, ou da finitude. Esta relação entre finitude e infinidade é o modo pelo qual todo o momento finito – categoria ou outro – recebe a sua determinação pelo todo sistemático onde se insere. A "infinidade" é a relação espontânea do algo ao seu sistema. Tal determinação da parte pelo todo, porém, conforme o conceito de barreira deixa entrever, não deve ser apreendida como ocorrendo simplesmente a partir do exterior do finito, que sobre ele actua ou que o condiciona e limita, mas como auto-determinação do finito à auto-superação dialéctica.

No passo da *Ciência da Lógica* em que é analisada a fundamentação categorial para a teoria filosófica do atomismo antigo, que interpreta o algo

[321] Cf. KrV A 241 / B 300: "[...] Bedeutung, d.i. Beziehung aufs Objekt [...]"

[322] "Diese Kategorien gehören dem Denken an, sind leer, unerfüllt, und damit sie erfüllt werden, Bedeutung erhalten, dazu gehört der Stoff des Wahrnehmens, Anschauens, des Gefühls usw." (Vorl. 9, 154).

e o seu outro como o átomo e o vazio, Hegel observa que, "a noção [...] de que o vazio constitui a razão do movimento contém o profundo pensamento de que a razão do devir, a inquietude do movimento espontâneo reside no negativo em geral. O negativo não é, contudo, para tomar aí como o nada, que mais proximamente se apresenta à representação, mas como a verdadeira negatividade, como o infinito".[323] A verdadeira *negatividade* não é o nada "mais próximo da representação" ou, na sua máxima proximidade, o vazio material mas, conceptualmente, a "*infinidade*" – posto que é o que nega o finito, configurando-o. A negatividade, ao nível de toda a teoria do ser-aí e da lógica do ser em geral, é razão do movimento do pensar enquanto é infinidade. Se a nossa interpretação do conteúdo da lógica como a operação da negatividade é correcta, a infinidade deverá ser igualmente um constituinte central do conteúdo lógico. Isto confirma-se numa referência apreciativa que Hegel faz a Espinosa, onde justamente a infinidade é equacionada com a afirmação absoluta da existência. "[Espinosa] define em primeiro lugar o *infinito* como a *afirmação absoluta* da existência de uma qualquer natureza";[324] ora, a "*afirmação*" é definível como a "negação do negativo" que do mesmo modo, é identificável com o infinito.[325] Assim, a dupla negação que constitui o dinamismo e o conteúdo da lógica deve ser interpretada como a afirmação de *existência* "de uma qualquer *natureza*". Não só o conteúdo lógico se forma a partir da própria lógica, *como também o conteúdo existencial da natureza exterior à lógica é remetido para a infinidade que a lógica tematiza*.

A definição hegeliana de infinidade está, em consequência, ligada directamente à determinação do finito. "O finito é então também este suprimir-se a si, ele é também isto, ser *infinito*."[326] O finito é finito na medida em que se refere, negando-o, ao seu limite. Mas uma tal referência negativa é já também o princípio da infinidade. A infinidade é coincidente com o positivo da negação dupla, "o ser-outro do ser-outro, a negação da negação".[327] A infinidade é o correlato necessário da individuação, da unidade negativa que, ao se isolar do seu outro, relaciona-se negativamente com ele – ela será,

[323] "Die Ansicht [...], daß das Leere den Grund der Bewegung ausmacht, enthält den tiefen Gedanken, daß im Negativen überhaupt der Grund des Werdens, der Unruhe der Selbstbewegung liegt. Wobei aber das Negative nicht als das der Vorstellung am nächsten liegende Nichts, sondern als die wahrhafte Negativität, als das Unendliche zu nehmen ist" (1812, 107; 1832, 170).

[324] "Er definiert zunächst das *Unendliche* als die *absolute Affirmation* der Existenz irgendeiner Natur" (1812, 191).

[325] Ib.

[326] "Das Endliche ist also selbst dieses Aufheben seiner, es ist selbst dies, *unendlich* zu sein" (ib. 90).

[327] "[D]as Anderssein des Anderssein, die Negation der Negation" (ib.).

por isso, o "*ser-para-si*". A sua origem, ainda indistinta, está na categoria do "algo" que é já, como se viu, dependente de um "ser-dentro-de-si" como unidade negativa. Nestas condições, "o algo determina-se melhor, além disso, como ser-para-si, ou coisa, substância, sujeito, etc. A todas essas determinações subjaz a unidade negativa; a relação a si através da negação do ser--outro".[328] Os momentos positivos da negatividade podem ser, por conseguinte, encontrados sob diversas figuras de individuação. A unidade negativa define um modo do ser por exclusão de todos os outros, e representa o momento de retorno a si da determinação, o que só pode ser feito por via da negação do outro. Este processo é, por sua vez, o de uma dupla negação onde o termo negado é entendido como excluído e suprimido no retorno a si. Uma unidade positiva será, pelo contrário, uma situação onde o outro não é negado, mas incluído. A sua figura própria seria a da universalidade. A identidade substancial, a coisa, ou o ser-para-si são categorias que representam, a níveis diferentes, momentos de exclusão do diferente e de retorno a si do pensar. A verdadeira infinidade, que não é, de modo nenhum, a reiteração indefinida do finito, corresponde à positividade presente na negatividade absoluta, na dupla negação, que a torna conteúdo positivo e especulativo. Por isso, a lógica é também o real considerado – na expressão espinosista – da perspectiva da infinidade, a negação do real que a ele retorna, o sistema abstracto do real que é a condição da sua inteligência. Mas, inversamente, a verdadeira infinidade da lógica é a sua relação negativa ao real.

O limite, que representa a determinação conforme até aqui conhecida, define inicialmente um ser-outro, isto é, uma exclusão do outro. Este é o princípio do "*ser-para-si*", que vai conduzir a um desenvolvimento extremo, ou purificação de todo o elemento estranho, uma depuração total da noção de determinação, e afinal à concepção da negação do limite, ou da relação ao outro como negada. O infinito é o que não tem limite, ou barreira, e por isso é só "ser-para-si". A negação do limite no ser-para-si leva a pensar que "o ser-outro se tornou num limite que retornou a si na sua negação, que não mais é determinidade como relação a outro, [e] assim é um limite indiferente".[329] O infinito é o que não possui ser-outro, é a negação deste, e a supressão do limite não reconduz, contudo, no contexto sistemático do desenvolvimento lógico-categorial, ao sem-limite, ao ilimitado puro e simples, interpretável eventualmente como o conceito inicial do ser, mas a um modo

[328] "Etwas bestimmt sich fernerhin näher als Fürsichsein oder Ding, Substanz, Subjekt u.s.f. Allen diesen Bestimmungen liegt die negative Einheit zugrunde; die Beziehung auf sich durch Negation des Andersseins" (ib. 75)

[329] "[...] das Anderssein ist eine Grenze geworden, die in ihrer Negation in sich zurückgekehrt, nicht mehr Bestimmtheit als Beziehung auf Anderes, also eine gleichgültige Grenze ist" (ib. 126).

diverso de determinação, que se revelará como uno ou, na sua negação, como múltiplo e, afinal, *quantidade*. E neste ponto pode verificar-se o aspecto de "conservação" que a negação como "supressão" ("Aufhebung"), segundo Hegel, envolve. A negação do limite não conduz simplesmente à ausência de limite, mas ao *limite suprimido*. O ilimitado, se assim se quiser denominar o ser inicial, permanece, bem como a sua negação determinada, que se interpretou como o seu limite, ou a barreira, mesmo quando a negação determinada é, por sua vez, novamente negada. Não se retorna ao primeiro termo, mas a uma nova forma da barreira negada.

O pensamento do ser, dotado de uma barreira (ou fronteira), de uma determinação, não mais pode ser anulado simplesmente, embora de certa forma se retorne sempre ao ser inicial. A cada momento em que a mediação é anulada e se reencontra uma categoria como um mediato, ocorre uma restauração da situação inicial. Mas, apesar dos aspectos circulares, de retorno ao começo imediato, ocorre uma acumulação de determinações e, no caso em apreço, o limite não mais se deve simplesmente ignorar. Ela passou a ser uma determinação do real, e a sua negação não mais poderá ser entendida como simples anulação lógica, mas como negação dentro de um conjunto de determinações do real. Aquilo que da negação do limite resulta é um conceito capaz de distinguir *aspectos diversos do limite*, conceito em que tudo aquilo que estava explícito e que deve ser negado é efectivamente negado, mas onde é necessário, não obstante a negação de tudo aquilo que o limite significava explicitamente até aqui, encontrar aspectos implícitos, que permanecem afirmados. Se o limite é aquilo que determina "qualitativamente" o ser-aí, a negação do limite admite um sentido em que ele, apesar de negado persiste.

Hegel denomina-o "limite indiferente" ou "irrelevante", isto é, uma barreira dotada de dois aspectos decisivos. São estes aspectos (1) que o outro que está excluído pelo limite e que efectua a determinação não é efectivamente diverso, mas é uma repetição do mesmo. Isto é directamente interpretável como *barreira ou limite quantitativo*, que nega certos aspectos do limite, conforme tinha sido inicialmente pensado, isto é, nega a definição da alteridade, do ser-outro, a partir da posição de um limite, mas não deixando, entretanto, de constituir um conceito similar ao do limite. (2) Por outro lado, este é indiferente dado que pode ser negado, no sentido de transposto, ou alterado, isto é, ser um outro limite, sem que o algo que ele define seja, num sentido muito importante, alterado. Também este aspecto é interpretável directamente como barreira quantitativa, podendo a *quantidade* ser alterada e a barreira, nesta acepção, negada, sem que o algo em questão perca a sua definição como esse algo perante outro algo.

A negação própria inerente à qualidade institui sucessivamente o ser--para-si, o uno e o seu outro, a relação entre uno e múltiplo e, finalmente, a

negação da determinação qualitativa em geral, e emergência de uma determinação de tipo quantitativo, definida como um "limite indiferente".[330] Aquilo que diferenciava qualitativamente deixou de o fazer, porque a *alteridade não mais está determinada pela diferença, mas pela igualdade*, e o que está além da determinação é idêntico ao que está aquém. Hegel pretende exprimir esta diferença suprimida como "limite indiferente", e denominá-la como diferença quantitativa. "A quantidade é a determinidade que se tornou indiferente ao ser, um limite que não é, do mesmo modo, limite."[331] Neste caso, a contradição deve ser entendida como resolvida pela geração de diferentes aspectos a partir dos quais o conceito de determinação é considerado, podendo surgir então uma diferença entre determinação qualitativa e quantitativa. A unidade simples da categoria inicial foi desdobrada, sinteticamente, em aspectos diversos, que constituem, a partir da contradição enunciada na categoria inicial da qualidade, um novo conteúdo de significação.

É esta diferenciação de aspectos que é dita pela peculiar expressão "limite indiferente". O termo "limite" ("Grenze"), refere a sua posição como eminentemente superável. O termo "indiferente" ("gleichgültig") exprime principalmente que a barreira pode ser transposta sem que a determinação seja afectada. O local onde essa barreira é traçada é indiferente, ou irrelevante, visto que ela não mais vai efectivamente separar o ser-aí do seu outro. O ser-aí prossegue com idêntica determinação além da barreira, por sobre o seu outro, indiferentemente. A barreira quantitativa será assim definida na medida em que Hegel pretende com ela dizer que a mesma determinação (qualitativa) pode manter-se em diferentes quantidades.

A unidade consigo do uno no seu outro é o tornar indiferente a barreira, e a emergência da determinação quantitativa. O uno é dotado, conceptualmente, de "atracção" pela qual ele apenas se refere a si mesmo e da "repulsão" que descreve a sua negação e consequente auto-diferenciação. E a atracção e a repulsão são também reinterpretadas, já ao nível da quantidade, como os momentos da continuidade e da discreção quantitativas.[332] Hegel entende que as categorias lógicas possuem uma aplicabilidade generalizada ao real, cujas relações são pensadas a partir das mesmas relações de significado que as categorias estabelecem. Por isso apresenta frequentemente, em anotações, e como reflexões de tipo exterior, que não estão directamente inseridas na ordem sistemática, algumas relações, que considera significativas ou esclarecedoras, entre os momentos categoriais e entidades ou situa-

[330] "[G]leichgültige Grenze" (ib. 126).
[331] "Die Quantität ist die Bestimmtheit, die dem Sein gleichgültig geworden, eine Grenze, die ebensosehr keine ist" (ib. 127).
[332] Ib. 129-130.

ções reais. Uma apreciação dos exemplos fornecidos por Hegel ao longo da lógica da qualidade e da quantidade, para a aplicação destas categorias à realidade, revela que as determinações qualitativas têm uma preponderância para o estabelecimento de princípios metafísicos para a física, e.g., os princípios do átomo e do vazio presentes no atomismo antigo, e a constituição da matéria a partir das forças de atracção e repulsão, segundo a metafísica da natureza de Kant. Nas determinações quantitativas, por outro lado, os exemplos tendem para uma aplicação à ciência da natureza, e mesmo, em menor medida, a formas de categorização do espírito. Assim, a pura quantidade fornece os princípios para o tempo e o espaço,[333] mas a sua aplicabilidade também se encontra a nível do espírito subjectivo. "Também ao eu cabe a determinação da pura quantidade, como um absoluto tornar-se outro, um distanciamento infinito, ou repulsão generalizada da liberdade negativa do ser-para-si, a qual permanece, porém, uma continuidade absolutamente simples."[334] O paralelismo estabelecido entre o plano lógico e o real não é, por conseguinte, rígido, mas uma mesma categoria é susceptível de reflectir múltiplos aspectos do real a diferentes níveis.

Com o emergir da quantidade observa-se uma exteriorização integral da qualidade, exteriorização que define um constituinte necessário de todo o real já a partir da lógica. A progressiva negação desta exterioridade quantitativa, indiferente à qualidade, será, por sua vez, a reconstituição de momentos categoriais mais complexos em direcção à *medida*, onde a determinação qualitativa irá reemergir no seio da determinação quantitativa. A medida é a síntese entre qualidade e quantidade, uma qualidade quantitativamente determinada, e inversamente. Não iremos agora investigar muito mais além a lógica da quantidade, mas interrogar sobretudo a passagem do ser à essência, como a auto-anulação de toda a esfera da lógica do ser.

Na transição da qualidade para a quantidade podemos entretanto assistir ao emprego do método dialéctico como uma exploração sistemática da ambiguidade, que está, é certo, implícita nas palavras, mas que revela antes ambiguidades do *pensamento* e das suas determinações, e não uma exploração sofística de duplos sentidos que as palavras possuam por simples homonímia. Se o caminho dialéctico se revelar efectivamente trilhável, a lógica dialéctica será, de acordo com a reivindicação de Hegel, também um proceder *analítico,* uma análise conceptual, ao serviço do auto-esclarecimento do pensar.

[333] Ib. 132.
[334] "Auch Ich kommt die Bestimmung der reinen Quantität zu, als ein absolutes Anderswerden, eine unendliche Entfernung oder allseitige Repulsion zur negativen Freiheit des Fürsichseins ist, aber welche schlechthin einfache Kontinuität bleibt" (ib.).

2.5.6. *A lógica da quantidade e a sua relação ao real*

A definição da qualidade depende da negação como diferença, ou seja, *alteridade*. Esta constitui o *conteúdo* lógico, que se pode identificar igualmente com o seu *desenvolvimento*, ou *trânsito*, e a lógica desenvolve-se como produção da alteridade e do conteúdo segundo diferentes formas. A alteridade é essencialmente *relação*, e a evolução da lógica da qualidade, ou do ser-aí, consiste na sucessiva assimilação de relações exteriores como interiores, até à integral interioridade representada pelo ser-para-si, onde a lógica da qualidade produziu, a partir das sua próprias condições, a necessidade de introduzir um outro tipo de determinação, a determinação quantitativa. O algo não possui verdadeiro outro, uma vez que todo o outro é novamente algo, e não está disponível nenhuma outra diferenciação. Esta forma de universalidade do algo no seu ser-aí constitui a infinidade do ser-para-si. Este significa, por sua vez, que toda a relação ao outro é relação a si, e constitui, de certo modo, e de acordo com a ideia da dialéctica como descrevendo círculos, um retorno ao ser inicial. A ausência de alteridade é comum ao ser e ao ser-para-si, mas neste está implícita a supressão da alteridade, ou antes, a alteridade como suprimida e, por isso, este ser não constitui a total indeterminação mas já, na verdade, uma forma de determinação muito claramente delineada, à qual só falta explicitar que se trata da unidade em geral e, em particular, do *uno*, o qual é o princípio conceptual da quantidade.[335] A negação do ser-para-si consiste na negação de toda a relação ao outro pela pura interioridade do uno em geral.

O ser-para-si é o fundamento conceptual do uno. "O ser-para-si é, assim, um ser-um[-só] consigo [mesmo], um ser-dentro-de-si, que não possui barreira ou determinidade, ou cuja determinidade é o puro negar."[336] A determinidade do ser-para-si é o puro negar, posto que ele é a determinação de negar todo o exterior, a simples interioridade. A determinação é a finitude do algo mas, a partir do momento em que esta finitude é interpretável como barreira e dever-ser, torna-se inevitável a sua ultrapassagem e a apreensão do significado da infinidade. Em todo o finito está contida a infinidade, e nesta está contido aquele. Ora, a infinidade é a negação do algo e de toda a sua determinação, gerando uma nova forma de indeterminação. Hegel entende a infinidade como negação da determinação, negação do ser-outro e, por con-

[335] Cf. ib. 104: "Bei seiner einfachen Unmittelbarkeit oder als Sein ist es zugleich reiner Negieren, eine Beziehung nach außen überhaupt, ein reines negierendes Beziehen; aber nicht auf ein Anderes; denn es ist hier kein Anderes mehr vorhanden, sondern vielmehr schlechthin aufgehoben."

[336] "Das Fürsichsein ist daher ein einfaches Einssein mit sich, ein In-sich-sein, das keine Grenze oder Bestimmtheit hat oder dessen Bestimmtheit das reine Negieren ist" (ib.).

seguinte, como retorno da negação, ou da determinação a si própria. Este significado pode ser traduzido como o ser-para-si, base da unidade negativa e, afinal, igualmente, a unidade quantitativa, o uno.

Entendemos a dialéctica do ser-aí como um processo de *realização* do ser, que avança a par da descrição da sua *complexificação*, ou "*enriquecimento*" categorial. Se esta concepção é correcta, a negação do processo de determinação definido pela lógica do ser-aí deve ser também uma negação não somente da respectiva complexificação categorial, como também da *realidade* a ela subjacente. Na medida em que consideramos que o conteúdo das categorias lógicas não deve ser essencialmente abstraído e isolado do conteúdo da realidade, a negação dialéctica desse conteúdo deve ter consequências sobre a concepção da realidade até aqui introduzida.

A negação da "riqueza" ou complexidade categorial é um resultado natural da supressão da relação ao outro – é já uma forma rudimentar da identidade do algo: o seu número. O resultado é uma nova imediatez, aparentada ao ser inicial, mas agora, *activamente* exclusiva do seu outro. Esta 'acção' designa a ligação, num só pensamento simples, de dois significados, nomeadamente, o de pôr o outro, e o de o pôr sucessivamente como suprimido. Naquilo que agora directamente importa, observa-se então que a complexidade é suprimida numa nova "simplicidade". O ser-para-si é "*algo, mas indeterminável*",[337] i.e., a simples identidade numérica, que distingue sem diferenciar ou determinar qualitativamente. O ser-para-si possui em comum com o algo a característica da unidade negativa, e com o ser, a da simplicidade e da indeterminação. Ele deve confirmar o terceiro momento de um ciclo dialéctico como síntese dos aspectos essenciais do primeiro e do segundo. O ser-para-si deve sintetizar a indeterminação e simplicidade do ser com a unidade negativa do ente-aí (o algo). O resultado desta determinação, é o ser-para-si como unidade negativa indeterminável – ou radicalmente sem qualidade. Este modo do ser-aí é a diferença quantitativa, o uno sem outra determinação. Podemos encontrar assim, no texto de Hegel, a confirmação de que a negação do modo de determinação qualitativa conduz a um retorno à indeterminação e simplicidade iniciais do ser, embora a um outro nível de apreensão. O ser-para-si cumpre, efectivamente, como uno, essa função.

A outra conclusão forçada pela compreensão do desenvolvimento do conteúdo lógico, por negações sucessivas, como uma *realização*, é a de que, ao ser negado um modo de determinação, *seja também negada a própria*

[337] "Indem es überhaupt das *sich auf sich beziehende* Aufheben, diese einfache Gleichheit mit sich selbst ist, ist es somit ein Insichsein, das die Form der Unmittelbarkeit hat; Etwas, aber ein Unbestimmbares" (ib.).

realidade constituída nesse movimento de determinação. Esta condição tem de se encontrar no texto de Hegel, sob pena de infirmar uma parte substancial da nossa interpretação do movimento lógico como infinita realização do pensar. Ora, justamente com o ser-para-si, segundo Hegel, "o que é posto é o retorno da *idealidade* ao simples ser-dentro-si, a uma igualdade-a-si-própria, que tem a forma da imediatez e que é um referir meramente negativo, um referir ao nada em geral. O ser-para-si é, como esse imediato, que é simples negar, o *ente-para-si*, o *uno*".[338] O texto de Hegel confirma assim igualmente que a negação da determinação deve ser entendida como *negação da realidade*, com a introdução, aparentemente despropositada neste momento da lógica, como um dos momentos característicos do ser-para-si, de um operador que denomina "*idealidade*". A edição de 1812 isola a "idealidade" como um sub-momento ("c") do "ser-para-si em geral".[339] A edição de 1832 não a destaca do mesmo modo, como momento com direito a subtítulo isolado, mas inclui-a igualmente como caracterizador de um momento subordinado do "ser-para-si".[340]

Esta "idealidade" do ser-para-si não poderá, é claro, ser entendida como referência a alguma subjectividade para quem a categoria representasse um pensamento e, por conseguinte, se pudesse dizer "ideal". Do mesmo modo, tão-pouco se poderá confundir tal idealidade com alguma forma da ideia, que emergirá apenas no final da *Ciência da Lógica*. A idealidade significa aqui simplesmente a negação determinada da "realidade" anteriormente apresentada, a sua superação. Conforme se referiu, a "realidade" era, em 1812, a primeira determinação definitória do ser-aí, destacada numa alínea. Assim como em 1832 a "realidade" não mais é destacada numa alínea separada, assumindo uma função mais generalizada, também a "idealidade", porque é o seu contraponto, não é destacada numa alínea separada. A negação da realidade é interpretável como idealidade porque é uma negação que, conforme se viu, tem de a conservar no mesmo passo em que a suprime. A idealidade refere não o objecto privilegiado de um sujeito pensante ou, mesmo, de uma subjectividade, mas o modo como as determinações reais podem estar postas como suprimidas numa unidade negativa como a do ser-para-si, que tudo refere a si. Historicamente, Hegel vê as potencialidades interpretativas do real desta categoria exploradas em geral pelas filosofias idealistas. Estas

[338] "Was also gesetzt ist, ist die Rückkehr der *Idealität* [it. meu] in das einfache Insichsein, in eine Sichselbstgleichheit, welche die Form von Unmittelbarkeit hat und die ein bloß negatives Beziehen, ein Beziehen auf Nichts überhaupt ist. Das Fürsichsein ist als dieses Unmittelbare, das reines Negieren ist, das *Fürsichseiende,* das *Eins*" (ib. 105).

[339] Ib. 101.

[340] 1832, 161.

formas de deter o outro em si, considera Hegel, fornecem o fundamento categorial para idealismos como os de Leibniz, Kant ou Fichte.[341] O "retorno da idealidade" no ser-para-si constitui um fundamento categorial para a negação determinada da realidade.

O ser do uno, identificado a partir da determinação extrema, ou infinita, alcançada no ser-para-si, desenvolve-se assim, a partir da sua dupla negação interna, em múltiplo e, afinal, em quantidade, a qual é o *ser-fora-de-si do uno*, ou da determinação qualitativa na sua forma mais perfeitamente determinada. E é deste ser-fora-de-si que parte todo o desenvolvimento posterior da quantidade, numa sequência de *interiorizações* sucessivas dos modos desse ser-fora-de-si característico. Vemos que a auto-relação do ser-para-si se desenvolveu como relação entre uno e múltiplo. Esta nova relação pode ser apreendida como um imediato em que o ser do uno "é, antes, o seu *ser--outro*, e este seu *ser-fora-de-si* é o seu ser".[342] A *Ciência da Lógica* não é uma doutrina formal do raciocínio, mas ontologia e, consequentemente, reúne forma e conteúdo. O seu conteúdo é conteúdo significativo e, igualmente, prefiguração do conteúdo real. A exterioridade que, como se irá ver, caracteriza essencialmente a realidade natural, está já definida na lógica do ser-aí, nomeadamente, no início da lógica da quantidade. A realidade é quantificável, mas a quantidade é a sua complexidade apenas exterior, da simples comparação. Ao nível do real, poderá observar-se, aliás, que à medida em que as relações vão sendo interiorizadas e complexificadas, e nomeadamente se desenvolvem as categorias próprias do espírito, a abordagem quantitativa vai perdendo a sua relevância.

Aquilo que neste desenvolvimento sistemático se observa, entretanto, é o movimento do conteúdo real como reflectido nas categorias lógicas, no mesmo passo em que o movimento concreto do conteúdo lógico é o de voltar a reunir-se a esse conteúdo real. Não é necessário, por assim dizer, aguardar pelo fim da lógica, e pela transição à filosofia real para encontrar a exteriorização do conceito, e o movimento da sua realização. A exteriorização significa já 'realização', e a transição da qualidade à quantidade é já um tal movimento de exteriorização, como se referiu, e, por isso, também de realização. "O movimento do ser-para-si consistiu em se realizar, ou em pôr em si mesmo o ser-outro, que nele [mesmo] estava suprimido, e assim se expor,

[341] Na verdade, a mónada leibniziana é uma forma de ser-para-si ideal, cuja representação é uma forma – já essencial – de reflexão do outro em si. Esta relação representativa é uma forma de ser suprimido e reflectido que o ser-para-si da mónada encerra. Cf. as notas de 1812, 102ss. e 1832, 162 ss.

[342] "[Seine Unmittelbarkeit...] ist vielmehr sein *Anderssein,* und dieses sein *Außersichsein* ist sein Sein" (1812, 118).

como a identidade consigo no ser-outro."[343] Este movimento de identificação consigo no ser-outro é característico não só da relação entre as partes do sistema, ou entre a lógica e a filosofia real, mas também já do movimento lógico em geral. A lógica só poderá transitar à filosofia real porque a denominada 'realização' não é estranha à sua natureza categorial. Os planos lógico e real não estão ordenados numa sucessão simples, mas segundo uma reflexão essencial já a cada passo da lógica.

Uma vez analisadas a quantidade e a medida, com as suas formas próprias de infinidade e auto-superação, a lógica do ser termina, ou determina-se, com a categoria da "indiferença" (Indifferenz), que não se deverá confundir, como se explicará em seguida, com a "indiferença" (Gleichgültigkeit) do limite qualitativo anteriormente exposta. Esta "indiferença" (Indifferenz) final da lógica do ser designa a indiferença, ou síntese da qualidade com a quantidade com que a medida se consuma. A "indiferença" representa, de certo modo, o retorno ao ser, e a conclusão da Doutrina do Ser. Ela é a relação reflectida entre qualidade e quantidade, uma supressão desta relação, induzida pela própria natureza da medida, indiferentemente quantitativa ou qualitativa. Há, consequentemente, uma interiorização da relação em cada um dos elos, e eles suprimem-se enquanto distintos. Esta categoria vai conduzir à essência, porque além das alterações qualitativas e quantitativas, existe a essência que não se altera. A relação entre qualidade e quantidade, em que estas não mais se deixam diferenciar, deverá ser definida sob uma nova forma. Trata-se de uma relação de medida, que não mais se deixa analisar em qualidade e quantidade, que estão plenamente mediadas.

De modo a se apreender aquilo que Hegel pretende designar com esta categoria da "indiferença" poderá aprofundar-se a distinção terminológica, entre "Gleichgültigkeit" e "Indifferenz", ambos traduzíveis por "indiferença". Os sentidos não são inteiramente distintos, uma vez que "a indiferença [como categoria] (Indifferenz) é em si apenas isso: ser indiferente (gleichgültig) perante a qualidade e o quantum".[344] O sentido de "Gleichgültigkeit" é o de uma indiferença como 'não atender a' alguma coisa, ou de duas coisas 'valerem o mesmo' e, por isso, a sua diferença ser irrelevante e poder ser *desprezada*. Por sua vez, a "Indifferenz" como categoria da "indiferença" significa que não mais é possível distinguir entre qualidade e quantidade, elas deixaram efectivamente de diferenciar o que quer que seja, as suas diferenças não são mais determináveis. Mas esta forma da

[343] "Die Bewegung des Fürsichseins hat darin bestanden, sich zu realisieren oder das in ihm aufgehobene Anderssein in sich selbst zu setzen und damit sich als die Identität mit sich im Anderssein darzustellen" (ib. 125-126).

[344] "Die Indifferenz ist an sich nur dies, gegen Qualität und Quantum gleichgültig zu sein" (ib.). Cf. Schäfer, op.cit., 253-254.

indiferença não é, como a anterior, sinónimo de quantidade, porque ela é tanto quantidade quanto qualidade, ou seja, é a indiferença no sentido em que quantidade e qualidade mutuamente se reenviam. Na verdade, será o tipo de relação típica da lógica do ser, onde os diferentes estão lado a lado sem uma unidade essencial que os apreenda. A unidade representada pela quantidade sumaria justamente essa indiferença perante a determinação e é, por isso, determinação indiferente. A "Gleichgültigkeit" significa então o ser lado a lado de 'algos' encarados como dados.

Poderá observar-se, a título de ilustração, como Rosenkranz, ao parafrasear um texto de Hegel, que atribui ao período de Iena, afirma que a relação entre a ideia e a natureza não deve ser entendida como "apenas um *acontecer*, uma *indiferença da relação*".[345] Esta relação corresponderia a entender a ideia e a natureza como dois "algos", indiferentemente lado a lado, concepção que procuramos mostrar não ser adequada. Rosenkranz apresenta a interpretação sem dúvida correcta da "Gleichgültigkeit" como uma forma de "acontecer", ou seja, de relações puramente existenciais e exteriores. A "Gleichgültigkeit", se pode possuir significado espiritual[346] é, antes de mais, a característica de uma exterioridade de tipo simplesmente ôntico, ou seja, de uma relação que em nada afecta o significado do conceito daquilo que a coisa é, e por isso se diz exterior.

2.5.7. Um novo sentido da negação

A "Indifferenz" é ocasião para a intervenção de uma nova forma de determinação. "Ela não é soma, ou quantum, nem uma determinidade qualitativa."[347] A nova forma de determinação introduzida pela "indiferença" constituirá uma nova interpretação da negação. A determinação não mais poderá ser entendida como uma espécie de composto, reconduzível a um ser, determinado por uma negação. "A negação não é mais a negação de um imediato."[348] O genitivo deverá ser aqui entendido, de forma tipicamente hegeliana, como genitivo objectivo e subjectivo. A negação não mais vai negar um imediato, não o deverá ter como seu objecto, ou seja, não vai negar o ser simplesmente, mas já uma forma de mediação. Mas, por outro lado, a negação não será tão-pouco pertença desse sujeito, o imediato, isto é, não

[345] "[...] nur ein *Geschehen*, eine *Gleichgültigkeit der Beziehung*" (Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, 1998, 188).

[346] Segundo Theunissen (op. cit., 25, 46), que interpreta em geral as relações do ser como relações de "Gleichgültigkeit" em relação ao outro, e daí extrai consequências para uma categorização de relações espirituais a partir da *Ciência da Lógica*.

[347] "[E]s ist nicht Summe oder Quantum, noch sonst eine qualitative Bestimmtheit" (1812, 269).

[348] "[D]ie Negation ist nicht mehr die Negation eines Unmittelbares" (ib. 273).

se trata de uma negação ligada ao ser, não será uma negação simples e subsistente, ou seja, determinação do mesmo através do outro, ou do outro através do mesmo.

A negação da negação já tinha sido referida anteriormente, sobretudo como determinação da infinidade qualitativa. Tal dupla negação é, "com efeito, negação da negação, mas de tal modo que esse *próprio negar* é ainda a *determinidade*".[349] Mesmo a dupla negação ao nível da qualidade era uma determinação do mesmo através do seu outro, do ser que retornava a si por negação dupla. Só com a indiferença, afinal a infinidade própria da medida, é que a determinidade é suprimida enquanto tal. A determinidade podia ser considerada a negação própria do ser, ou por ele determinada, segundo a nossa referência ao genitivo subjectivo da negação. A nova forma da negação não mais supõe um sujeito imediato que é determinado por negação, mas uma auto-determinação da negação. Tratar-se-á do estudo da absoluta mediação, da pura relacionalidade.

Na lógica do ser, o movimento parte de um ser da determinação que é a subsistência, a simplicidade e a determinidade. O ser da negação, após a dissolução, ou mediação total da determinidade, como qualidade e como quantidade é, se se quiser, a pura reflexão, o ser outro de si, um "repelir-se a si próprio" que Hegel procura atribuir à indiferença.[350] Esta negatividade é correlato de uma reinterpretação do ser, o qual deixará de se poder entender como objecto da determinação simples que deixa o mesmo e o outro subsistirem "indiferentemente" lado a lado. Esta nova figura do ser vai permitir apreender a realidade de modo mais complexo do que até aqui, e deriva desta nova interpretação da negação, que Hegel pretende fazer derivar da "indiferença". A partir daí, tratar-se-á do ser como pura negatividade, que a paradoxal formulação hegeliana busca exprimir como contradição, mas que, na verdade, e porque a negação pode ser lida como relação, é uma pura relação não mais indiferente, entre as entidades. Trata-se do "ser, enquanto é não ser isso que ele é, e enquanto é isso que não é – como a negatividade simples de si próprio".[351] Esta definição, aparentemente paradoxal é, por motivos que ainda se irão discutir, a essência.

Aquilo que a transição para a essência faz observar, é que as diferenças quantitativas e qualitativas nada dizem que permita efectivamente identificar, de modo claro, o ser-para-si de qualquer entidade. Este para-si, a unidade

[349] "[...] zwar Negation der Negation, aber so, daß dieses *Negieren selbst* noch die *Bestimmtheit* ist" (ib. 89).

[350] Ib. 274.

[351] "Das Sein, indem es ist, das nicht zu sein, was es ist, und das zu sein, was es nicht ist - als diese einfache Negativität seiner selbst" (ib. 275).

negativa da entidade real ou, afinal, lógica, dotado de qualidade e de quantidade, é transcendente às relações de qualidade e de quantidade. A essência é que deverá resolver o problema da relação simplesmente ôntica da entidade que é para-si-mesma, e que mantém, por assim dizer, a sua identidade, a sua unidade positiva, na sua relação com o outro. Para Hegel, a identidade na diferença buscada, ou a razão de ser explicativa mais funda da diferença e da relação entre as entidades, tem de recorrer a uma essência, pois esta é que explica a manutenção da forma perante o devir, a diferença perante a indiferença quantitativa e, afinal, a identidade preservada pela medida perante a alteração.[352]

Para melhor compreender esta transição, que deve suprimir a totalidade da esfera de determinação do ser, poderá recorrer-se aos aditamentos à *Enciclopédia*, onde se explicita que "na medida estava já, em si, a essência, e o seu processo consiste apenas em pôr-se [explicitamente] a si como aquilo que ela em si [já] é".[353] Isto significa que a medida contém já o ser na sua auto-negação e supressão. Ela irá exibir a insubsistência das determinações do ser até aqui. Aquilo que, com a transição à essência, se vai explicitar é que qualidade e quantidade, ou seja, as formas da determinação, ou da negação, limitam-se a negar e a remeter mutuamente entre si. Elas são, então, conforme mostra a medida, a pura mediação uma da outra e não modos subsistentes de determinação. A unidade da medida é para entender como recolhendo em si, de modo suprimido, as determinações do ser como pura mediação e passagem de uma à outra ou, nos termos do filósofo, "como relação-a-si simples, que contém em si, como suprimidos, o ser em geral e as suas formas".[354] Esta definição de uma *auto-relação* que contém a *totalidade* das determinações do ser como *suprimidas* é, na concepção hegeliana, suficiente para conduzir o pensar a uma esfera de determinação distinta, a uma nova definição do espaço lógico no seu todo, e a um novo começo para a inteligência do ser. Esta é a auto-mediação integral do ser, que o vai configurar de uma forma ainda inédita.

Restaria apenas evidenciar que a determinação do ser está efectivamente *completa*, e que não há mais nenhuma forma de determinação ainda possível

[352] A medida é o momento final das determinações imediatas, do ser, a que a ciência moderna se atém. Hegel procura mostrar que nessas determinações "das Wesen lauert hinter jede Ecke, aber keiner will es gesehen haben" (Fleischhacker, "Quantität, Mathematik und Naturphilosophie", in Petry (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften,* Stuttgart / Bad-Canstatt, 1987, 183-203), 192. Daí a necessidade filosófica de considerar a essência.

[353] "Im Maß war an sich schon das Wesen, und sein Prozeß besteht nur darin, sich als das zu setzen, was es an sich ist" (1830, § 111 Z) .

[354] "[...] als einfache Beziehung-auf-sich, welche das Sein überhaupt und dessen Formen als aufgehobene in sich enthält" (ib. §111).

como forma da alteridade. Poderiam encontrar-se quatro indicações neste sentido. Em primeiro lugar, poderia mencionar-se como indício, um simples apelo à consciência comum, onde se verifica que o espírito não desenvolveu, na sua realidade, linguística ou representativa, mais formas de determinação a este nível.[355] Em segundo lugar, o facto de qualidade e quantidade estarem reunidas, pela medida, numa unidade que faz sempre reenviar de uma à outra. Elas constituem assim uma totalidade de determinação que se deve auto-suprimir numa nova forma de determinação. Em terceiro lugar, a noção de indiferença, onde os modos de determinação não mais se deixam diferenciar. Esta indeterminação é característica do retorno ao início do processo de determinação. E, por fim, o facto de este processo de determinação conter três momentos, a posição de uma imediatez, a sua negação e por fim a sua reconstituição (qualidade, quantidade e medida) – o que indicia o termo de um processo de determinação.

2.6. A essência

2.6.1. A positividade do negativo

Com a auto-supressão do ser, na irrelevância do seu modo de determinação, a lógica entra num novo terreno, em que as determinações do ser são derivadas a partir de uma forma de imediatez distinta da sua. Esta derivação é, na verdade, a compreensão das determinações do ser não a partir dele mesmo, determinado por uma negação, mas a partir da própria negação, ou da pura relação. A imediatez deverá revelar-se como devedora da mediação integral do ser por si próprio. A negatividade da fundamentação que, conforme realçámos, caracteriza a lógica dialéctica será agora explicitada nas suas consequências mais fundas. Mas o novo começo proposto requer uma renovada panorâmica sobre o significado do projecto da lógica.

Com a *Ciência da Lógica*, Hegel visa uma derivação de categorias realizada a partir de princípios de universalidade operantes na realidade, e que encontra disponíveis na linguagem corrente ou na história da filosofia. A *Ciência da Lógica* pretende derivar as mais importantes e universais dessas categorias a partir de um começo sem pressupostos, por meio da aplicação de um método que seja evidente por si próprio. Esta evidência não se apoia em alguma intuição e, consequentemente, deverá constituir uma evidência discursiva, o que só parece realizável pelo carácter irrefutável de uma argu-

[355] "Das gewöhnliche Bewußtsein faßt die Dinge als seiende auf und betrachtet dieselben nach Qualität, Quantität und Maß" (ib. § 111 Z).

mentação ou demonstração. O modo de alcançar esta irrefutabilidade, sem se perder em pretensões dogmáticas é, como se tem vindo a ver, o método dialéctico.

A irrefutabilidade da argumentação dialéctica deverá resultar da reunião de dois aspectos: a atenção à argumentação céptica;[356] e a comparação – e reunião – de conceitos ou teses opostas e, num certo sentido, contraditórias. O pensamento da contradição, como dotada de uma função inevitavelmente negativa e refutativa, mas também positiva e construtiva, não constitui, para o Hegel da maturidade, um difícil exercício filosófico exterior e introdutório,[357] mas destina-se a dar conta da existência inevitável de uma perspectiva oposta, elaborável sobre qualquer conceito. Assim, quando o argumento no domínio dos conceitos dá conta das oposições neles existentes, a argumentação deverá ser, no seu todo, irrefutável a partir de teses ou conceitos opostos. O contraditório não é excluído, mas integrado, o que permite alcançar uma perspectiva reflexiva mais elevada, segundo o momento positivo do método. Dado o aspecto puramente lógico – não empírico – dos conceitos sob análise, deverá alcançar-se assim uma evidência apriorística e de tipo exclusivamente discursivo. Trata-se, por conseguinte, de uma evidência que não é imediata, mas da evidência da mediação.

Em consequência, a lógica dialéctica deve ser considerada também como uma prática, e uma teoria, da refutação. A contradição é pensável numa unidade. Mas não pode, por isso, ser considerada verdadeira sem mais. Se se quiser, ela é um meio para a verdade e um momento da mesma. A necessidade de buscar a contradição que o método de Hegel experimenta, não constitui uma injustificável obsessão filosófica, mas somente a procura do único caminho lógico que se apresenta trilhável para uma evidência de tipo discursivo.

Em alternativa a um procedimento simplesmente abstractivo para a definição das categorias fundamentais do pensamento, Hegel segue um método em que as formas linguísticas ou conceptuais são produzidas não por abstracção de dados empíricos, de validade apenas empírica, mas por suces-

[356] Para o papel do cepticismo na definição da "ciência" segundo Hegel, v. Nuzzo, (*Logica e Sistema. Sull'Idea Hegeliana di Filosofia*, Genova, 1992) 84, 95. Esclarece Fulda ("Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik", in Pätzold & Vanderjagt (eds.), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln, 1991, 63-82, 71) por sua vez, que na lógica dialéctica "alle Begriffe durch skeptische Argumentation zu gewinnen sind".

[357] Apesar de classicamente a contradição possuir também uma função exercitante do pensamento (cf. Platão, *Parménides*, 135d). Esse exercício confere-lhe o seu carácter de tentativa e, assim, experiencial. Por isso, a introdução ao sistema é feito por uma *Fenomenologia* que entende a dialéctica como verdadeira "experiência da consciência". Neste sentido de "experiência", a própria lógica não deixa de possuir carácter fenomenológico.

sivas refutações. Se a recusa da contradição resulta num simples abandono e recusa do contraditório, não mais será possível reunir forma e matéria do pensar, nem se poderá visar algum absoluto ou qualquer perspectiva de uma fundamentação última discursiva. Só a contradição, ou o "negativo", que liga os opostos, permite uma fundação que não remete, na sua função fundamentadora (embora possa, para outras funções colaterais ter de remeter para ele), ao dado empírico, linguístico ou arbitrário, ao pressuposto injustificado e à fragmentação dos diferentes domínios da realidade e da significação.

Dado o carácter fundador da contradição e, com ela, da negação e da negatividade, parece em Hegel inescapável uma definitiva prioridade do negativo. O sistema só é realizável se ao negativo couber a função da fundamentação última. Conforme se observará nos pontos que se seguem acerca da lógica da essência, a operação da essência é, em geral, justamente a realização da passagem do negativo ao positivo. A passagem oposta, do positivo ao negativo, foi realizada pela lógica do ser. Partiu-se da imediatez do ser e do ente em direcção à sua posição como suprimidos na indiferença final de toda a determinação. Mas, na verdade, toda a determinação aí efectivada será melhor interpretada como a explicitação da negatividade já implícita no ser. A lógica do ser supunha o ser como positivo, e a sua determinação como o negativo, era uma composição de ser e negatividade e supunha, por isso, alguma forma de dualismo. Este dualismo será sem dúvida resolvido pela lógica da essência, mas com o preço da posição explícita de um negativo como o fundamental.

A lógica parece ser conduzida então até uma filosofia negativa,[358] a um niilismo,[359] a um tragicismo[360] ou negativismo radical. Escreve Hegel: "a única coisa necessária para alcançar o progresso científico é o reconhecimento do princípio lógico de que o negativo é, do mesmo modo, o positivo".[361] A frase é ambígua. Pode dizer que do negativo se transita ao positivo, conforme se referiu. Mas pode também significar que o negativo é já, em si mesmo, abstraída esta transição, um positivo. Pode expressar uma positividade essencial do negativo, o que significa que a posição do negativo como fundamental não tem as consequências negativas referidas. Mas é então este pretenso modo de compreender o negativo original como positivo, em si e

[358] V. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (in *Ausgewählte Werke. Schriften von 1813-1830*, Darmstadt, 1976, 283-482), 423, 438-439.

[359] V. Schaeffler, *Der Nihilismus in Hegels Logik. Kommentar und Kritik zu Hegels Wissenschaft der Logik* (Berlin, 1992), 31-32, 133, 144-145, 152.

[360] V. Hyppolite, *Genèse et structure de la* Phénomenologie de l'esprit (Paris, 1946), 34: "Le pantragisme de l'histoire et le panlogisme de la logique ne sont que'une et même chose [...]."

[361] "Das einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebensosehr positiv ist" (1812, 21).

para si, que deve substituir a noção de transição do negativo ao positivo referida. Ou seja, esta transição não é exterior e sequencial relativamente ao negativo original, mas constituinte da sua identidade própria. Desta perspectiva, lógica, natureza e espírito encontram-se numa unidade que o pensar permite explicitar como a sua própria natureza negativa.

O negativo, entendido como momento destrutivo, contraditório ou refutativo, possui, por um lado, uma autonomia radical, que se manifesta na própria possibilidade da lógica constituir um "começo absoluto" e uma teoria auto-fundada da significação. E contudo, por outro lado, anula-se simplesmente, e põe o positivo. Que esta positividade está já imanente no negativo desde a sua origem e em todo o seu desenvolvimento, é o que temos vindo a mostrar, ao se perceber que toda a negação e refutação é já a produção de conteúdo positivo, lógico e real. As dificuldades do pensar de Hegel concentram-se aqui, mas os princípios para uma solução cabal só se encontrarão na lógica do conceito e nas suas contrapartes reais, sobretudo na filosofia do espírito.

2.6.2. *A negatividade da essência*

A lógica da essência é marcada pelo momento da negatividade resultante da auto-anulação do ser inicial. Por isso, "a essência, [...] conforme resultou aqui, não é o que é por meio de uma negatividade estranha a ele [sc. ao ser], mas através da sua própria negatividade, do movimento infinito do ser."[362] E logo, "a essência é a negatividade absoluta do ser".[363] Ela é o momento da negatividade radical na lógica e, embora se apresente como o seu momento segundo, possui também a função de fundar e fazer derivar o momento anterior a ela, o ser. Uma vez que o ser se auto-suprime, ou seja, não é considerado como suficiente para uma definição adequada do espaço lógico de determinação, deve admitir-se uma fundação retrospectiva do ser a partir da essência.

Mas a essência é "negatividade" porque não é negação simples, ou seja, ligada à subsistência do ser, mas a negação auto-referente, denominada negatividade absoluta. A negação simples e a dupla negação ao nível da lógica do ser, estavam sempre ligadas a um suporte, ligação que as caracterizava como "determinidade", e a negação constituía, na verdade, não mais que uma *limitação* do ser. O ser-aí era limitado, finito,[364] e a apreensão des-

[362] "Das Wesen, aber, wie es hier geworden ist, ist das, was es ist, nicht durch eine ihm fremde Negativität, sondern durch seine eigene, die unendliche Bewegung des Seins" (1813, 4).

[363] "Das Wesen aber ist die absolute Negativität des Seins" (ib. 9).

[364] Acerca do modo da finitude do Dasein hegeliano v. o comentário de Janke, loc.cit. (Cap. 2.1.n.44).

ta finitude irremediável do ser-aí consistiu na elaboração da sua barreira como limite quantitativo.[365] A "barreira" permitiu, entretanto, uma tematização da infinidade do ser-aí, mas esta infinidade só se pôde interpretar, ou como a indefinida negação e repetição da barreira, numa definitiva posição da qualidade que se demonstrava como insuficiente, ou então como o modo da verdadeira infinidade acessível à lógica da qualidade. Mas esta, por sua vez, teve de ser interpretada como negação do seu próprio conceito, denunciado como insuficiente e dotado de contradição interna, e posição, em seu lugar, da diferença quantitativa. A contradição interna da qualidade explicitou-se como o conceito do "ser-para-si", e pode considerar-se como uma prefiguração da lógica da essência, posto que consistiu na dupla negação ao nível da lógica da qualidade. Mas ao passo que a dupla negação do ser-aí era uma recondução do ser a si mesmo numa infinita determinação, sob a forma do ser-para-si, a dupla negação entendida como auto-referente não reconduz ao ser, mas a negação a si mesma.

A essência desenvolverá o momento de um "para-si" absoluto, agora não mais ligado ao ser como subsistência a ser limitada por uma negação. A essência é, desde o início, a posição explícita da dupla negação, ou seja, da negação como aplicada apenas a si própria, e não a um suporte positivo. A negação é retomada como inteiramente autónoma, sendo o seu significado visado como um simples operador, e uma pura relação.

Esta alteração da perspectiva sobre a negação está explicitamente referida na conclusão da lógica do ser, onde já se adianta que a essência "é o próprio ser, não somente determinado como um *outro*, mas o ser que se suprimiu tanto como ser imediato quanto como negação imediata, como negação que está presa a um ser-outro".[366] A negação como ser é a negação como qualidade, negação perante um outro, que ela nega, neste caso, o ser

[365] A relação entre a finitude do Dasein e a quantidade parece impor-se com as interessantes consequências de uma pluralidade metafisicamente necessária dos 'eus', enquanto finitos, e uma ancoragem metafísica da relação intersubjectiva. V. tb. Hösle, *Hegels System* (Hamburg, 1988), 123ss. Acerca desta questão consulte-se ainda Kimmerle, "Hegels 'Wissenschaft der Logik' als Grundlegung seines Systems der Philosophie. Über das Verhältnis von 'Logik' und 'Realphilosophie'" (in Beyer (ed.), *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung,* Hamburg, 1982, 52-60).

[366] "[...] ist das Sein selbst, aber nicht nur als ein *Anderes* bestimmt, sondern das Sein, das sich sowohl als unmittelbares Sein wie auch als unmittelbare Negation, als Negation, die mit einem Anderssein behaftet ist, aufgehoben hat" (1813, 9). Veja-se a este respeito o comentário de Schubert: "Dies ist die Selbstaufhebung der ganzen Sphäre des Seins, und diese ist nichts anderes als die Erinnerung der *negativen* Natur des Seins das zu vornherein eine Abstraktion gewesen war" (Schubert, *Der Strukturgedanke in Hegels 'Wissenschaft der Logik',* Meisenheim, 1985, 46). Neste sentido o movimento da lógica é o de uma concretização crescente das suas determinações, um revelar do carácter abstracto das suas categorias, em direcção à explicitação do concreto que nelas reside, afinal, o próprio real.

indeterminado. A negação típica da essência não mais estará perante um outro, mas constituirá uma unidade negativa plena, um "para-si" da negação. E é esta 'negação-para-si' da negação que origina o comportamento paradoxal do pensar que está na base da definição das categorias classificadas sob a lógica da essência.

Como segunda parte da *Ciência da Lógica*, a lógica da essência realiza a transição entre o ser e o conceito, cuja importância só mais abaixo poderemos elucidar devidamente. A essência assume, assim, o papel mediador entre a imediatez do ser e a mediação realizada do conceito. Ela é o ser como reflexão, como 'aparecer', o momento negativo que nega o ser mas, nesta negação, conforme o conceito hegeliano de "supressão", conserva o mesmo ser que nega. A essência, como denominação genérica, engloba categorias ou determinações do pensar como a "aparência", "reflexão", "fundamento", "existência", "efectividade" ou "substância". A propriedade lógica comum a todos estes significados é, segundo Hegel, a sua derivabilidade a partir do princípio da negatividade absoluta.

A fim de se poder prosseguir, será necessário retomar o resultado da lógica do ser, ou do ser-aí. Após ter a lógica do ser esgotado o seu potencial de determinação, o pensar deverá retomar o seu começo e progredir para uma nova forma da negação. A aplicação desta não virá anular o seu anterior suporte ou sujeito, nem constituirá uma nova determinação desse suporte. A expressão "negatividade absoluta" significa que a negação da negação não pode fazer o pensar retornar agora a um modo do ser, o qual, conforme se viu, está suprimido. A negação é auto-aplicada e o resultado será o imediato como posto pela negação, ou a partir da mediação. Na linguagem da lógica da essência, a negação "repele-se" a si própria, e põe o seu outro como a sua negação. Ou, de modo ainda referido à lógica do ser, o ser-aí suprimido, como negação do modo de negação que o ser-aí já envolvia, põe o seu outro. Se um tal princípio de negação absolutizada e autonomizada pode ser efectivamente pensado, ele implica que cada determinação que a partir dele possa ser pensada, tem de possuir um outro, no qual a negação, de algum modo, se manifesta.

E assim, os exemplos referidos de categorias da lógica da essência são sempre pensados conjuntamente com o seu outro, como complemento: a *aparência* aparece como o seu outro, o ser; a *reflexão* tem sempre de se pressupor como um outro de si própria; o *fundamento* não pode ser pensado sem um fundado; a *forma*, sem matéria; a *existência*, sem a manifestação; a *efectividade*, sem a possibilidade e a necessidade; a *causa*, sem o efeito; a *substância* sem os acidentes, etc. E o movimento do pensar típico da lógica da essência poderá ser descrito como, em cada caso, um "aparecer no seu

outro".[367] A essência transita ao seu outro, aparentemente "autónomo", para nele se encontrar a si, para reconhecer o outro como um "ser-posto" ("Gesetztsein"). O ser-aí terá então, na lógica da essência a forma de um "ser-posto".

2.6.3. *Dois princípios para a lógica da essência*

À essência, conforme a concebe Hegel, cabem duas características importantes. Uma, é a que deriva da sua negação da determinação como alteração. Dado que a essência se reencontra sempre a si no seu outro, permanece isenta do devir como "transitar ao outro" que caracterizava todo o movimento do pensar na lógica do ser.[368] A essência não transita ao seu outro para nele se perder e alterar, mas somente para nele novamente se reencontrar. A suspensão do trânsito do ser-aí só se podia dar como infinidade, ou seja, coincidia com a supressão da sua determinação. Na essência, pelo contrário, a determinação está em qualquer caso isenta de transição como alteração ou devir. Ao contrário do ser que se determina sempre melhor, transita e passa ao seu outro, a essência conserva-se através da alteração. Por outro lado, porém, o devir da essência, o *aparecer no outro,* não é ainda o *desenvolvimento* que caracteriza a lógica do conceito. Ela mantém-se no seu outro, que ela própria põe, mas não possui a faculdade lógica de se dar a si mesma um desenvolvimento, e de libertar, a partir de si, um real dotado de conteúdo positivo e autónomo. Este modo de negação e movimento está reservado à lógica do conceito.

Outra característica importante da essência é a de implicar uma relativização entre duas determinações opostas, que se mostram como mutuamente dependentes de modo tal que as relações externas e acidentais são incorporadas no seu conteúdo. Esta característica exprime o parentesco da essência com o ser, o facto de não se tratar de algo de radicalmente diverso, mas de um conceito sucessor resultante do desenvolvimento conceptual do mesmo. Diversamente do ser, entretanto, nesta oposição e relativização, um dos opostos vem ocupar uma posição inicialmente dominante, que relativiza o outro a si.[369] As categorias classificadas sob esta rubrica da lógica possuem, pois, uma polarização diversa tanto da exclusão simples do outro quanto da

[367] V. 1813, 41.34-35. Os pares categoriais são num sentido, com efeito, "gleichursprünglich" (Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Hamburg, 2001, 298, 304, 306), o que não deve fazer esquecer a sua essencial assimetria.

[368] Cf. 1813, 5.7-11.

[369] Trata-se de um "Verlust des Anderen" segundo a formulação de Theunissen (*Sein und Schein*, Frankfurt a. M., 1994², esp. 381); ou de um "impérialisme de l'essence", na de D'Hondt (*Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, 1987, 295).

indiferença perante o outro características da lógica do ser. Classificam-se assim categorias como *essência e aparência*, as relações de *fundamentação e condicionamento*, *substância e acidente*, ou as categorias modais, entre outras.

2.6.4. *A denominação da "essência"*

Se se aplicar à essência a noção de que o procedimento de tipo puramente 'axiomático' ou principial, – isto é, baseado na exclusiva auto-determinação lógica, sem atenção à sua interpretabilidade pela consciência fenomenológica, ou ao nível da filosofia real, – é acompanhado sempre por uma referência ao significado historicamente constituído das categorias em apreço, não é de modo nenhum claro para o caso da essência, a relação entre uma categoria 'axiomaticamente' definida como "negatividade absoluta" e o significado normalmente atribuído ao termo "essência". Ou seja, não é evidente o motivo da escolha do termo "Wesen" ("essência") para conduzir o pensamento até à determinação 'axiomática' em questão.

Um dos motivos que permitem uma mediação entre a palavra "essência" e a definição "negatividade absoluta", é a referida insusceptibilidade de devir própria da essência, uma concepção tradicional na história das ideias[370] que Hegel busca incorporar na sua própria concepção. Hegel entende que a explicação lógica para a permanência da essência, é que a essência não "passa", porquanto se mantém e reencontra no seu outro.

Uma segunda explicação para a integração da perspectiva hegeliana com a perspectiva histórica, que ajuda a explicar o motivo da escolha do termo por Hegel, é feita por meio da sua oposição e dialectização com a aparência. "A *essência* é o seu aparecer em si mesma",[371] opondo-se e distinguindo-se da aparência, mas ingressando, ela própria, de certo modo, nesta. A concepção tradicional, de uma essência que se furta e distingue de uma aparência, que ela de algum modo funda, é igualmente incorporada por Hegel na sua própria concepção.

Em terceiro lugar, o termo pode ser entendido também a partir das categorias sob ela classificadas. As categorias da *forma*, do *fundamento* e do *absoluto* pertencem tradicionalmente à essência.[372] As categorias da modalidade são remissíveis à necessidade absoluta, característica que também é própria da essência em geral. A essência exprime necessidade. Do mesmo

[370] Cf. e.g. Mayr, *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance*, (Cambridge / London, 1982), 187s.

[371] "[D]as *Wesen* ist das Scheinen seiner in sich selbst" (1813, 13).

[372] Cf. Rohs, *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik* (Bonn, 1972), 18, 26-27, 30ss., 91, 125.

modo, a essência é a *forma*, a *força* que actua, é o *todo* que se pode cindir em partes, o *interior* que se exterioriza, ou o *absoluto* que se expõe em modos – todos eles categorias que Hegel procura derivar do mesmo princípio 'axiomático' da negatividade absoluta. A *existência* faz tradicionalmente par com a essência, como seu excesso, exteriorização ou limitação. A essência pode ser entendida, nestas condições, como limitação ou negação da plenitude de ser.

As maiores dificuldades levantam-se em relação às categorias da *reflexão* e respectivas "determinações" que não são claramente integráveis em algo como uma "essência". Para Hegel, a essência é a mostração do ser que ocorre segundo uma reflexão. E por este motivo esclarece os modos da reflexão, e examina, por sua vez, os princípios a que obedece a reflexão, as chamadas "determinações da reflexão". Todas as categorias e relações essenciais obedecem, segundo Hegel, à noção de reflexão. A relação entre ser ou essência e aparência, por um lado, e a reflexão e aparência, por outro, têm de ser encaradas como inseparáveis e específicas da abordagem hegeliana da relação entre ser e essência.

Em geral, a essência é, para Hegel, tudo aquilo que, de algum modo, media o ser, ou seja, que torna o ser não mais um dado imediato, mas um momento reposto como mediado pela reflexão. Se se considerar o paralelo da *Ciência da Lógica* com a Psicologia, que Hegel enuncia na Doutrina do Conceito, a essência corresponde ao nível da reflexão,[373] como o elevar o dado a um grau de universalidade, em que o ser surge estratificado em diferentes planos, e não mais apenas por relações indiferenciadas de determinação. A determinação não mais será apenas um limite que distingue um do outro, mas uma distinção que separa *planos* hierarquicamente definidos.

Como mediação do ser, a posição da essência torna inadmissíveis dois modos de compreensão do ser. A concepção do ser como essência, que resultou do desenvolvimento dialéctico, (1) não mais o admite como encerrado em si, como coisa-em-si inacessível ao conhecimento e, por outro lado, (2) não mais o admite como susceptível de um devir que não deixa rasto, como um ser-aí que passa ao seu outro sem deixar traço. A essência é a mediação ou relação do ser, por isso é cognoscível e relacional, constituindo *forma*. E, por outro lado, é aquilo que permanece insusceptível de mudança, a qual é relegada ao inessencial, aos acidentes. Nos dois casos a essência inviabiliza modos de ser como uma singularidade não relacional. A transição ao outro era determinante nas categorias da lógica do ser, mas o sujeito

[373] Cf. 1816, 15-16. Isto é, segundo Hegel, típico da Metafísica, na qual "durch das *Nachdenken* [wird] die *Wahrheit erkannt*, das, was die Objekte wahrhaft sind [...]", i.e., a sua essência (1830, § 26).

que efectuava o reconhecimento do ser no seu outro – na verdade, a reflexão – era inacessível no âmbito dessa lógica.[374]

No trânsito ao outro realizado ao nível do ser, a própria universalidade que, de um plano mais elevado, permitia abranger o algo e o seu outro num mesmo olhar não era definível nos parâmetros da sua própria lógica. Por isso o seu regime de relação era, em geral, o de "indiferença" ou "irrelevância" recíproca entre os termos da relação, que não possuía aí um verdadeiro estatuto. Na essência, pelo contrário, o sujeito que abrange os momentos num mesmo olhar surge, se não tematizado, *tematizável* ao mesmo nível das categorias que são objecto da exposição. A lógica da essência não tematiza propriamente a subjectividade, mas já a prefigura, do seguinte modo: "a essência é um *ser-em-si-e-para-si*, mas sob a determinação do ser-em-si".[375] O para-si é o princípio da subjectividade, que a essência desenvolve como reflexão, mas que não concretiza, porque o mantém sob uma determinação que lhe é estranha, a do "em-si".

Pelo contrário, as categorias da lógica do ser, e todo o domínio do ente que seja categorizado exclusivamente por elas, sofrem de um problema de *identidade*, estando expostas ao elemento do puro devir. A ausência de reflexão a um plano hierárquico diverso, acarreta a *perda* integral do algo na sua transição ao outro, e o protótipo da transição ao nível do ser é, na verdade, o "ter-transitado", de que Hegel se serviu para caracterizar a relação entre ser e nada. O ser, entendido como em-si indiferente ao seu outro, e como transição não mais reflectida num outro plano, são duas faces de um mesmo modo de categorização, que Hegel define como "lógica do ser". Na lógica da essência, essa categorização será substituída por uma diferença de planos que, por via da reflexão, torna o ser eminente e explicitamente relacional, e estruturado de modo tal que o seu movimento passa a ser o de "aparecer no seu outro", e não mais de "transitar ao seu outro" e, como tal, dotado de traços 'essenciais' ou substanciais, isto é, que não se perdem imediatamente.

Esta tematização da essência tem, entretanto, de ser considerada segundo duas consequências que resultam do plano metódico geral da lógica dialéctica: por um lado, a essência tem de resultar do próprio ser; e, por outro, tem de manter com ele uma relação explícita. O obnubilar desta última relação seria a negação da essência, ou seja, a sua posição como ser iso-

[374] V. em Schubert, como se pode fazer sentir a necessidade de considerar uma intervenção – não temática, evidentemente – das determinações da reflexão na lógica do ser (Schubert, op.cit., 31--32). Do mesmo modo, novamente, Henrich, *Hegel in Kontext* (Frankfurt a. M., 1981, 79-80).

[375] "Das Wesen ist das *An-und-Fürsichsein*, aber dasselbe in der Bestimmung des Ansichseins" (1813, 5).

lado. É-lhe, pois, necessária alguma referência ao ser. O ser é definido como um imediato, a essência como um ser eminentemente mediado. A lógica da essência começa, por conseguinte, com a constatação de que "a *verdade* do *ser* é a *essência*".[376] A noção de verdade envolve aqui, conforme uma concepção presente na *Fenomenologia*, a noção de ser um *resultado de* um outro pensamento menos verdadeiro, e de uma distinção reflexiva de planos.[377] Trata-se do emergir da distinção entre *verdade* e *aparência,* e da possibilidade, que apenas a essência traz, de tematizar o conceito de fenómeno.[378]

Na sua pré-compreensão histórico-filosófica, a essência é aqui a *idea* platónica, que 'aparece' no ser empírico. Hegel interpreta a mediação, e qualquer verdadeira mediação do ser, como essência e, por isso, a intervenção das noções de "verdade", "fenómeno" e "aparência" não é ocasional. A presença da pré-compreensão, neste caso linguística, daquilo que deverá ser abordado a um outro plano, está implícita no termo "Wesen" ("essência"), que resulta de uma flexão temporal do verbo "ser" ("sein"). "A linguagem preservou no verbo 'ser' a essência no tempo passado: 'gewesen'; posto que a essência é o ser passado, embora intemporal."[379] A comparação com o *to ti en einai* aristotélico enquadra justamente a compreensão sistemática e lógico-dialéctica na sua necessária pré-compreensão histórico-filosófica.[380] A expressão da mediação é representada como temporalidade passada, forma de perspectiva ou "profundidade" reflexiva privilegiada.[381] A distensão, 'diacronia' ou não-simultaneidade exigida pelo sistema é um modo da sua reflexão essencial.

[376] "Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen"* (ib. 3).

[377] V. a importância desta noção de distinção de planos em Kesselring, *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik* (Frankfurt a. M., 1984), 109, 115ss.

[378] Observe-se como a *Fenomenologia* se desenvolve em torno de uma conceptualização que era, a um tempo, a apresentação do *fenómeno* e da relação da *verdade* com aquilo que é menos que a verdade, ou o imediato fenomenológico: a certeza.

[379] "Die Sprache hat im Zeitwort: *Sein,* das Wesen in der vergangenen Zeit: *gewesen,* behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein" (1813, 3).

[380] Cf. Schmidt, *Georg F. W. Hegel. Wissenschaft der Logik - Die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar* (Paderborn, 1997), 16; tb. Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid, 1963), 2ss. e, acerca de Hegel, 43, 58.

[381] Sobre esta "profundidade" do sistema, que lhe é conferida pelo seu desenvolvimento cf. 1807, 530: "Ihr [sc. der Aufeinderfolge] Ziel ist die Offenbarung der Tiefe, und diese ist *der absolute Begriff*; diese Offenbarung ist hiemit das Aufheben seiner Tiefe oder seine *Ausdehnung*, die Negativität dieses insichseienden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, – und seine *Zeit*, daß diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist".

A essência é, consequentemente, mediação do ser.[382] A mediação do ser pelo nada, que conduziu ao ser-aí e a toda a esfera de determinação anterior, não mediou o ser propriamente enquanto ser, mas apenas o determinou como ser-aí. O ser não é verdadeiramente mediado pelo nada e pela determinação ôntica, mas somente melhor determinado. Aquilo que se tem de negar para obter uma autêntica mediação do ser é o *modo* da sua determinação. O outro que virá mediar o ser não pode ser um outro ser perante o mesmo, numa relação idêntica à já examinada entre o algo e o seu outro. Não havia aí mediação por um verdadeiro outro mas, conforme se verificou, essa mediação revelava antes uma infinita reiteração do mesmo. O ser não pode agora ser negado à maneira do algo, ou seja, por um outro simétrico e "ao lado" dele – num apelo à representação espacial.[383] A negação do modo de determinação do ser tem também o significado que o "ao lado de" remete sempre para a reflexão que põe em relação os dois termos. Aquilo que se alcançou no final da doutrina do ser é que não só o ser é negado, como também o tipo de determinação imediata que ele representa, o ser determinado.

"A negação é *em geral* o negativo como qualidade, ou determinidade *imediata.*"[384] No ser não há propriamente negativo, mas somente alteridade e alteração. Não há *negativo*, mas *negação* enquanto qualidade. O que a essência nega não é nenhum ser-determinado, ou categoria que determine o ser, mas a própria determinação conforme era entendida no domínio do ser. E esta determinação era a negação do ser. Daí a fórmula: a essência nega a negação. Por isso ela é dupla negação. Ela não possui nenhuma característica própria além do conteúdo dado pelo ser e pela sua negação. Esta negação não faz recair simplesmente no nada, no pensamento e intuição totalmente

[382] A essência é a mediação do ser, o que se pode entender, por exemplo, como o seu enquadramento em *teorias* ou *razões*, de um modo semelhante, conforme se viu, à distinção entre frase e juízo. V. a este respeito o comentário de Stekeler-Weithofer, *Hegels analytische Philosophie* (Paderborn, 1992), 63: "Demnach wäre etwa ein Satz der Art: „das Wesen ist die Antwort der Reflexion auf einen Widerspruch" etwa so zu deuten: Wenn gesagt wird, dieses oder jenes sei das Wesen einer Sache, dann wird ‚die Sache' erstens vorher irgendwie als bekannt unterstellt; zweitens wird diese unmittelbare Bekanntheit wegen eines Problems („Widerspruchs") *in Frage* gestellt, über sie nachgedacht; und wir sagen dann, drittens, als Ergebnis der Reflexion und als Antwort auf das Problem: *eingentlich* oder *wesentlich* verhalte es sich mit der Sache so..., nicht so, wie es vorher schien. Kurz: das (alte) Sein der Sache wird auch das Wesen bzw. eine *Wesenserklärung* zum Schein erklärt."

[383] A sucessão espaço-tempo na filosofia da natureza obedece, como se verificará, à mesma agudização da negação que ocorre entre o ser e a essência. À 'tolerância' do espaço (como o ser, que admite o outro a seu lado, a "tolerância" da indiferença), sucede a 'intolerância' do tempo (como a essência, que não admite o outro a seu lado senão como suprimido e como aparência – a irrealidade, ou inactualidade do passado e do futuro).

[384] "Die Negation *überhaupt* ist das Negative als Qualität oder *unmittelbare* Bestimmtheit" (1813, 52).

vazios, uma vez que se evidenciou que o que se nega não é o ser, mas a determinação simples do ser.

O princípio geral de apreensão das categorias classificadas sob a rubrica da "essência", a negatividade, e que as remete para um todo sistemático, não é já remissível a nenhuma interpretação historicamente clara, apesar dos paralelos históricos.[385] Ou seja, a interpretação hegeliana da "essência" como dupla negação, ou negatividade absoluta terá de ser entendida no plano puramente 'axiomático', a partir do seu princípio e méritos próprios. A coincidência daquilo que nesse plano se desenrola e a sua pré-compreensão histórica deverá constituir um factor de verificação e certificação da doutrina da essência, embora em caso algum uma fonte de validade directa.

2.6.5. A função da aparência na relação entre o ser e a essência

A essência, como resultado da auto-negação do ser "tem [...] a imediatez perante si",[386] mas não à maneira de dois entes sendo-aí. A barreira entre o imediato e o mediato deve ser pensada diferentemente, se puder de todo ser pensada em termos consistentes. Uma vez que o ser transitou à essência, esta relação é pensada como a redução do imediato à mediação, de modo tal que o ser, ou o imediato, é tomado como o "inessencial", isto é, referido de modo negativo à essência, e esta, ou o mediato, é tomado como o "essencial". A barreira altera-se de tal modo que não há uma separação entre um e outro, mas uma redução de um ao outro. Desaparece, assim, a indiferença e exterioridade do ser lado a lado que caracterizava, de modo mais ou menos complexo, toda a lógica do ser, e surge uma relação que se pode apreender, por exemplo, de modo vago ainda, como de *fundamentação*. Ou, na verdade, como a vigente entre qualquer outro par de determinações da essência.

A relação estabelecida é entre imediato e mediato que não subsistem lado a lado como dois entes-aí. Mas mantém-se o resultado de que a emergência da mediação, nesta configuração, deriva da auto-negação do imediato. Ele é assim um momento negativo, porque suprimido, da relação, ou, pensa Hegel, "o imediato *em si e para si* nulo".[387] A relação entre a essência

[385] Isso observa Rosenkranz (*Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, 1998, 290): "Dieser Begriff [sc. des Wesens] war unstreitig der originellste in der ganzen Hegelschen Logik, welche durch ihn sich eigentlich trikotomisch gliederte." Um dos únicos paralelos importantes, independente de Hegel, pode encontrar-se na concepção da dupla negação como "non-aliud" em Nicolau de Cusa. V., sobre esta questão, o nosso estudo Ferrer, "A Dupla Negação em Nicolau de Cusa e Hegel" (in André e Gómez (coord.), *Coincidência dos Opostos e Concórdia: Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa*, I, Coimbra, 2001, 187-200).

[386] "[...] hat [...] die Unmittelbarkeit sich gegenüber" (1813, 8).

[387] "[...] das *an und für sich* nichtige Unmittelbare" (ib. 9).

e o seu outro já não é entre dois entes lado a lado, mas entre a essência e a aparência, ou o seu aparecer, o que deve configurar um tipo de relação muito diverso das anteriores. E a interpretação da imediatez ao nível da essência terá de passar pela definição do que Hegel entende como "aparência". Na verdade, a tese de Hegel é que uma vez dada a essência, o ser assume o significado da "aparência". "A aparência é todo o resíduo que permaneceu ainda da esfera do ser."[388] E a imediatez será, por conseguinte, para entender como "aparência", ou como aparecer, e não mais como ser simplesmente.[389]

A noção de imediato nulo, ou anulado é que deverá ser interpretada, e o problema que se põe é o da interpretação concreta que Hegel faz deste "**imediato nulo**": ele é a "aparência" ("Schein").[390] Poderiam estabelecer-se vários graus de adaptação da expressão linguística "aparência", com todas as suas conotações e carga hermenêutica, ao seu conteúdo lógico-dialecticamente derivado, a nível puramente 'axiomático'. Desde uma total cobertura, em todos os sentidos, entre a expressão linguística e o seu conteúdo lógico, até uma grande arbitrariedade, que exigisse ao leitor pôr de lado a maior parte da carga significativa do termo, e que a substituísse pela rigorosa definição dialecticamente alcançada. O problema é até onde podem as conotações implicadas na expressão conduzir a dedução e as consequências a extrair posteriormente, quer no âmbito da lógica, quer no da sua aplicação ao domínio real da filosofia.

Aquilo que parece desde logo necessário para a compreensão do significado da "aparência" a este nível, é excluir todo o dado subjectivo, e.g., uma reflexão exterior para a qual a aparência aparecesse. A aparência deve ser entendida aqui como possibilidade objectivada de significação, referida não a um pensamento subjectivo, mas ao pensamento objectivo que é o sujeito da *Ciência da Lógica*. A essência apresenta princípios para a subjectividade, ela é, como se viu, o para-si sob a forma do em-si, mas de modo nenhum apresenta já a subjectividade como uma forma constituída. Apenas na lógica do conceito se poderá falar de uma constituição da subjectividade em geral. A advertência deverá valer contra qualquer posterior reivindicação que possa surgir da "aparência" que aponte para uma reflexão exterior, ou em algum sentido não definido como "imediato nulo".

A análise que Hegel realiza da aparência cobre alguns pontos determinantes que correspondem à sua compreensão corrente. Assim, por exemplo,

[388] "Der Schein ist der ganze Rest, der noch von der Sphäre des Seins übriggeblieben ist" (ib.).

[389] A importante análise de Henrich, "Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung" (in Idem (ed.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, 1978, 203-324) confere especial importância a esta questão dos dois sentidos para a imediatez, como se verá.

[390] 1813, 9.

Henrich procura aproximar a definição 'axiomática' de Hegel da compreensão comum: "opiniões e alucinações incoerentes, e também instituições sem função, caracteres sem substância, dos quais se dizem que são 'vazios', 'iguais a nada' ou 'nulos' possuem um tal ser-aí aparente. Eles só existem na medida em que são sempre já e inteiramente suprimidos".[391] Não é, por outro lado, necessário mostrar que todas as conotações do termo estão cobertas pela definição lógico-dialéctica, ou, até, que outros termos não pudessem, do mesmo modo, ser cobertos por essa definição. Em qualquer caso, e dada a advertência, é possível prosseguir dentro dos termos propostos por Hegel, em direcção à reconstituição da aparência e, com ela, da imediatez ao nível da essência.

A aparência é ser-aí apenas segundo o seu lado negativo, ou seja, como a sua anulação, e só nesta medida é ele o imediato que entra em relação com a mediação pela essência. A alteridade da aparência em relação à essência não pode ser entendida como entre dois entes sendo-aí, a aparência nega essa relação e é então consistente com a determinação de ser a negação do ser que conduziu à essência. E é igualmente consistente com a determinação da essência apenas como a mediação do ser. A essência só é, por conseguinte, essa mediação perante um ser que é negado, e que tem de permanecer como negado, ou seja, só é mediação do ser enquanto põe um 'imediato nulo', ou aparência. O ser torna-se o "dependente"[392] perante a sua mediação. A aparência – imediato nulo – como o ser foi reinterpretado para que se pudesse pensar a sua mediação, torna-se, pois, uma "imediatez *reflectida*".[393] O sentido da reflexão, aqui introduzido antes da sua definição, que acontece mais adiante na lógica da essência, não deverá levantar problemas de maior, posto que o seu significado é somente o de um "através de" ou, em geral, de uma "mediação".

"É a imediatez do *não-ser* que constitui a aparência."[394] Ao nível da essência, que é para entender como pura mediação, o imediato é posto, naturalmente, como uma mediação que se suprime, e a relação revela-se tal que o imediato não pode subsistir por si só como ser, mas deve possuir um estatuto de "aparência", ou seja, de um imediato que se nega e que só nesta posição se mantém como tal. A aparência é implicada pela auto-negação

[391] "Solches Scheindasein haben haltlose Meinungen und Halluzinationen, aber auch Institutionen ohne Funktion und Charaktere ohne Substanz, von denen man sagt, daß sie ‚leer', ‚gleich Null' oder ‚Nullen' sind. Sie sind nur, insofern sie immer schon und durchaus aufgehoben sind" (Henrich, op. cit., 238).

[392] "Unselbständige" (1813, 9).

[393] "*[R]eflektierte* Unmittelbarkeit" (ib.).

[394] "Es ist die Unmittelbarkeit des *Nichtseins,* welche den Schein ausmacht" (ib. 11).

determinada do ser. Ela é o outro do ser, sem que constitua, por isso, um outro-ser, não é um outro algo, como era o caso da negação ao nível da lógica do ser. A dominância da negatividade e da relação institui uma ontologia da mediação, que vem substituir e tomar o lugar da ontologia da imediatez proposta pela lógica do ser.

A "supressão" do ser pode receber dois sentidos, conforme nos encontramos perante uma esfera de determinação ainda não esgotada, e a explorar, ou nos encontramos perante uma esfera de determinação já esgotada, a substituir por outra. Como negação simples, a supressão do ser pode significar o nada e o devir. Como negação do ser já concretizado em todas as formas do ser-aí, é a "aparência". Nesta, toda a determinação do ser é mantida como suprimida. E a determinação da aparência é então um meio conceptual para evidenciar o modo como a imediatez pode ser referida no domínio da pura mediação.

2.6.6. *A relação entre ser e essência em geral*

Para a caracterização da relação entre o ser e a essência, Hegel considera que será necessário acrescentar que "as determinações que a diferenciam [sc. à aparência] da essência são determinações da própria essência".[395] Isto acontece porque não deve haver subsistência independente do ser, como "aparência" em relação à essência, uma vez que o único aspecto do ser-aí que deve subsistir nesta relação é o lado do não-ser. Só este pode subsistir, e esta subsistência é, de modo consistente, a sua própria supressão. A aparência é um evanescente em relação à essência, que subsiste ao lado dela, mas como posto por ela e a ela reconduzindo.

A situação decorre do primado concedido à relação para a definição das categorias lógicas, não só na lógica da essência, mas desde a lógica do ser, com a consequência de que os elos são compreendidos a partir da sua diferença, da negatividade e oposição que a sua determinação envolve. A relação é, por conseguinte, sempre subordinante relativamente aos termos, os quais são produzidos por ela. Ao ser plenamente alcançada a diferença, como negatividade absoluta, todo o domínio da imediatez, do subsistir lado a lado passa a estar subordinado à relação. O imediato, a relação de subsistência torna-se assim uma "aparência" de imediatez, posto que a imediatez apenas subsiste enquanto momento de uma relação e produto da negatividade.

[395] "[...] daß die Bestimmungen, die ihn [sc. den Schein] vom Wesen unterscheiden, Bestimmungen des Wesens selbst sind [...]" (ib.).

Uma ilustração desta situação poderia ser feita se se considerar a *Ciência da Lógica* como a exposição de uma ontologia de relações,[396] as quais se tornam progressivamente melhor determinadas e recebem o predomínio em relação aos seus elos. Assim, a diferenciação entre lógica do ser e lógica da essência deve ser entendida como uma diferenciação, feita sobre um domínio mais geral (R) de relações, entre duas classes ou categorias de relações:

— um tipo de relação (R^1) onde os elos são entes dados de modo imediato, "algos" subsistentes lado a lado, indiferentes entre si ou somente coordenados (apesar da linguagem figurada, observe-se que se tratam de relações formais e ontológicas, e não espaciais). Nenhum dos elos está subordinado aos outros. Esta relação apresenta-se inicialmente como uma interpretação ou definição fundamental do domínio de relações, e como pretendendo esgotá-lo por uma primeira e mais geral determinação sua, correspondendo ao domínio da lógica do ser.

Mas a negação desta primeira esfera, uma impossibilidade verificada de ela ser, por si só, a determinação desse universo, conduziu a que se admitisse que o domínio geral tem de ser partilhado com outro tipo de relações, cujas características são ainda desconhecidas. Haverá que supor então

— um segundo tipo de relação (R^2), ainda por caracterizar, mas que não se confunde com o primeiro, segundo domínio que corresponderá à lógica da essência.

Independentemente de qualquer definição desta nova classe de relações R^2, a questão é, desde logo, acerca da classe a que pertence a relação entre R^1 e R^2. A esfera de R é inicialmente preenchida totalmente por R^1. R^1 constitui a sua categoria primeira ou significado mais geral e, poderia dizer-se, é o imediato. Numa ontologia de relações, o facto de R^1 preencher a totalidade da esfera de determinação significa que todas as relações são reconduzíveis ao tipo R^1, o qual, como determinação ontológica mais geral, seria o sentido e a definição primeira do ser. É, logo, inevitável a questão pela relação entre R^1 e R^2, derivada da insuficiência interna admitida em R^1.

Deverá observar-se aqui que mesmo o simples deixar as duas relações isolada e indiferentemente uma ao lado da outra é já uma opção por R^1, à qual pertence uma tal definição "estar indiferentemente ao lado de...". Na situação apresentada, sem recurso injustificado a nenhuma outra categoria,

[396] V. o desenvolvimento desta tese em dois artigos de Henrich, "Kant und Hegel. Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken" (in Idem, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, 1982) 173-208; e Idem, "Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System" (*Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia*, 24 (1981), 279-303).

só são consideráveis duas possibilidades para definir essa relação, a saber, ou se trata de uma relação de tipo R^1 ou, embora ainda indefinida, de tipo R^2.

A introdução de uma diferença e relação entre R^1 e R^2, com a questão por uma definição e classificação desta relação, constitui uma ocasião para uma reinterpretação e redefinição da totalidade do domínio R. Com a relação a estabelecer entre R^1 e R^2, é uma nova determinação e definição fundamental e única que se irá propor para R.

Na verdade, trata-se do procedimento inevitável de restaurar a unidade de R. Se R *é um só domínio*, tem necessariamente de ser regido por uma única categoria de relação fundamental. Poderá aqui anotar-se que o idealismo absoluto de Hegel não faz sobre esta relação mais universal nenhuma reivindicação especial mas, antes pelo contrário, define-a com o mínimo de pressupostos, a saber, apenas como negação. E, por outro lado, observe-se que para pensar a unidade de R, ou restaurá-la perante a sua bipartição, é inevitável admitir que as relações se tornam reflexivas e auto-aplicáveis. O domínio R de determinação lógica, dado que é um domínio relacional, é inevitavelmente uno, posto que os seus elementos estabelecem necessariamente relações entre si, a mais ténue das quais é a mera negação de qualquer relação, que se confunde com o mero estar imediato lado a lado dos elos da relação ou, aqui, de R^1 e R^2.

Porque apenas se admitem R^1 e R^2, a definição mais geral de R – isto é, a relação entre os dois tipos de relação – deverá ser ou uma, ou outra das duas relações admitidas, e seguir ou o esquema

$$(1)\qquad R^1 \overset{R^1}{\leftrightarrow} R^2$$

ou

$$(2)\qquad R^1 \overset{R^2}{\leftrightarrow} R^2.$$

O esquema (1) consiste simplesmente em reconduzir a relação mais geral à sua definição inicial e, deste modo, a admitir que a diferença entre R^1 e R^2 é do tipo da relação R^1 e, por conseguinte, que não há efectiva relação entre R^1 e R^2, mas uma integração da segunda na primeira e uma recondução da definição geral de R a R^1. Isto significa que, na verdade, R^2 não pode estar simplesmente lado a lado com R^1, mas deve estar antes subsumido ou de algum modo subordinado a R^1. Ora, a relação de subsunção ou de subordinação não corresponde à definição de R^1. E, por conseguinte, a relação entre as duas relações propostas não pode ser coerentemente caracterizada como uma relação R^1, conforme proposto no esquema (1). Aquilo que se quer assim dizer é simplesmente que a reflexão acerca do tipo de relação entre ser e essência impõe ou uma subordinação da segunda ao primeiro, ou

deste àquela: em qualquer caso uma relação diferente da que é estabelecida entre o ser-aí e o seu outro.

A simples admissão de R^2, tem o alcance de que R^1 não é a determinação primeira e fundamental de R. O esquema (1) é incompatível com o pressuposto de que a esfera R^1 se esgotou e negou a si mesma, e é insustentável, porque constituiria sempre um retorno a alguma categoria do ser, já superada, e à anulação de R^2 como relação autónoma perante R^1. Se o esquema (1) não é aceitável, deverá preferir-se o esquema (2), e a questão é a de como o definir sem fazer outras pressuposições. Segundo a exposição de Hegel é suficiente a reflexão sobre a partição do universo R para que uma resposta resulte por si própria.

Como se verificou, o esquema (1) é incoerente porque impõe alguma forma de subordinação ou de subsunção entre as duas relações. Poderá então ler-se nesta relação de subordinação justamente o conteúdo necessário para alterar o esquema, e entender R^2 como uma relação de subordinação. Se assim é, as relações de tipo R^1, ou seja, de indiferença entre elos imediatos revelam-se apenas como "momento" subordinado de um esquema mais vasto, regido por uma relação de tipo R^2. Assim, a autonomia de R^1 torna-se numa mera aparência que o esquema (2) revela, na verdade, não como autonomia, mas necessariamente como uma subordinação. A conclusão é que em qualquer caso as relações de tipo R^2 são as fundamentais e constituem a primeira e mais fundamental determinação de R, a partir das quais se deverão derivar as outras.

Posto que a relação mais fundamental 'subordina' as outras, trata-se de observar que R^1 deixou de esgotar a totalidade do domínio R, mas é agora apenas uma parte sua, um "momento" de R. E não só um *momento,* como também um momento *subordinado,* posto que R^2 se revelou como a relação mais geral, como a especificação mais próxima de R. Neste sentido, a interpretação mais geral de R transformou-se, e R^1 foi como que absorvido por R^2. Os elementos, ou "momentos" de R já não são, na sua determinação mais próxima, elementos subsistentes imediatamente, mas elementos numa relação mais complexa, em que um está subordinado ao outro.[397] Ambos são elos que não se podem conceber fora desta relação de subordinação. R^1 passa a ser um momento apenas definido em subordinação a R^2, e a sua autonomia inicial e carácter fundamental apenas *aparente*.

Mas perante esta sobredeterminação realizada por R^2, é a própria definição de R^1 que não pode subsistir. A subsistência imediata dos entes, e a relação que os liga entre si segundo a concepção R^1 torna-se dependente,

[397] Nos termos de Hegel, "es ist nur zu zeigen, daß die Bestimmungen, die ihn vom Wesen unterscheiden, Bestimmungen des Wesens selbst sind" (1813, 11).

mediada e, nestas condições, e até independentemente de interpretações concretas que se possam fazer das siglas empregues, pode afirmar-se que a degradação que R^1 sofreu, de especificação total e mais próxima do universo da relação R para a de um momento subordinado, transformou a classe R^1 em "aparência". O que se observa, e que não era à partida evidente, é que a definição de R^1 só possuía sentido enquanto era o género próximo e especificação mais próxima de R, enquanto era *o* imediato. A partir do momento que a par de R^1 se admite uma outra relação, a definição de R^1 não mais pode subsistir intacta. Na medida em que a subsistência imediata dos entes e das suas relações está dependente e mediada por um outro tipo de relação, a sua subsistência *imediata* pode e deve ser interpretada como uma mera "aparência".

A reconstrução assim empreendida da argumentação de Hegel a propósito da relação entre lógica do ser e da essência pretende confirmar que a imediatez pode ser, efectivamente, reconstituída no âmbito da mediação, mas apenas como "aparência" e como momento subordinado, que se nega e transita ao seu outro.

Resulta claro que o raciocínio subjacente à nossa reconstrução depende da auto-negação de R^1, que interpretamos como a lógica do ser, ou seja, depende da possibilidade de reflectir sobre esse domínio e, através dessa reflexão, definir um outro tipo de relação. O nosso esquema apresenta somente uma explicitação do sentido já implícito nessa auto-negação e, sobretudo, esclarece o motivo da degradação do ser em "aparência", e porquê a essência passa a ocupar a *totalidade* do domínio de determinação lógica, substituindo-se ao ser. Numa doutrina de categorias, a compreensão de um momento que parecia o mais geral, como afinal subordinado a outro torna-o um momento superado. Por isso designa Hegel a essência como "recordação" (ou "interiorização" – "Erinnerung")[398] do ser, e a aparência como o seu "resíduo" no domínio da essência.

Assim, tanto o ser, entendido agora como "aparência", quanto o não-ser – a sua determinação –, podem entender-se como expressão da negatividade da essência. Também "este não-ser não é senão a negatividade da essência em si mesma".[399]

Retomando a questão sobre a reconstituição da imediatez a partir da negatividade, a ilustração ora fornecida permite-nos interpretar a imediatez do ser como a primeira especificação do elemento lógico em geral. Mas, embora primeira, revelou-se como não sendo a mais fundamental, visto que

[398] O termo "Erinnerung" significa "recordação", mas Hegel pretende encontrar na sua etimologia uma referência ao "Inneres", o interior, e poder compreender o seu significado também como o de uma "interiorização" (cf. 1813, 3, 102).

[399] "Dieses Nichtsein aber ist nichts anderes als die Negativität des Wesens an ihm selbst" (ib. 11).

não é capaz de apreender a sua relação com o seu outro. É, pelo contrário, este seu outro (o nosso R^2) que é capaz de se explicar a si, como mediação, e ao imediato como tal. Apenas a reflexão pode apreender-se a si e ao seu outro de forma mediada, conforme se verá.

E aquilo que apareceu como imediatez do ser, aparece aqui como uma imediatez suprimida, posto que não possui subsistência própria. Hegel pretende agora que ela é expressão da "igualdade" consigo mesma da negatividade da essência: "a negatividade da essência é a sua igualdade consigo própria ou a sua imediatez e indiferença simples".[400] Desta perspectiva, Hegel pretende que o imediato passa a ser a própria essência, ou a negatividade como igual a si própria. Em virtude de se revelar como englobando a totalidade da esfera lógica de determinação, como a mais fundamental e primeira especificação do lógico, à essência deve caber a imediatez. A diferença entre ser e essência é, nestes termos, reduzida, no sentido em que todas as determinidades do ser são postas pela essência e, na verdade, a negatividade do ser é a negatividade da própria essência. "Assim, a própria essência é o ser",[401] assumindo as suas funções e sendo possível dela fazer derivar as suas determinações.

E deste modo se deve operar a transformação do sentido da imediatez e a sua recuperação e derivação a partir da essência. O problema do conteúdo do ser, e da diferença nele implicada, que o fazia ser a subsistência positiva, e mostrar-se como 'ser' mas, simultaneamente, não possuir nenhum conteúdo, e mostrar-se como 'nada', recebe aqui uma nova solução, a partir da negatividade absoluta, sem a qual ele não é, efectivamente, pensável. A transição inicial levantou problemas especiais porque lhe faltava a possibilidade de algum distanciamento reflexivo, que a pudesse elevar a alguma forma de universalidade. E porque "pôr algo como *universal* [...] é, como se sabe, o *pensar*",[402] apenas podíamos assistir a essa passagem, como a um *facto* ou *acto* da significação, sem poder acerca dele reflectir. "Assim, a imediatez que a determinidade tem, perante a essência, na aparência, não é, assim, nada mais do que a própria imediatez da essência; não a imediatez que é, mas a imediatez simplesmente mediada, ou reflectida."[403]

O texto, ao avançar para o princípio da negatividade absoluta, permite uma série de movimentos aparentemente paradoxais, mas que Hegel

[400] "Die Negativität des Wesens ist seine Gleichheit mit sich selbst oder seine einfache Unmittelbarkeit und Gleichgültigkeit" (ib.).

[401] "Hierdurch ist das Wesen selbst das Sein" (ib.).

[402] "Etwas als *Allgemeines* setzen [...] ist bekanntlich *Denken*" (1820, §211 A).

[403] "Die Unmittelbarkeit, welche die Bestimmtheit am Schein gegen das Wesen hat, ist daher nichts anderes als die eigene Unmittelbarkeit des Wesens; aber nicht die seiende Unmittelbarkeit, sondern die schlechthin vermittelte oder reflektierte Unmittelbarkeit" (1813, 11).

supõe unificados pelo conceito de negatividade absoluta, e que lhe permitem dar conta de relações como a da aparência ou da reflexão, e dos restantes pares categoriais da lógica da essência. Na verdade, tem-se vindo a trabalhar com uma distinção entre três sentidos de imediatez detectáveis a partir da negatividade absoluta, que Henrich distingue e sintetiza:

(1) Em primeiro lugar, é a imediatez resultante da auto-supressão da negatividade absoluta. A essência põe necessariamente o imediato na medida em que, como negatividade, ela se anula. (N–N ⟶ Imediatez^1)

(2) Em segundo lugar, a imediatez é a simples igualdade da negatividade consigo mesma. (N–N = Imediatez^2)

(3) Em terceiro lugar, nota Henrich, "dado que aquela imediatez simples só existe por força da auto-referência da essência, ela subsiste também apenas em referência a essa auto-referência. Ela é imediatez dependente do seu oposto e não é, por isso, imediatez simples, mas imediatez simples *suprimida*" ((N–Imediatez^1) = (N–N)).[404]

Estes sentidos da imediatez enumeram, então, os diferentes aspectos que temos vindo a focar, e reúnem-se para justificar, na verdade, o terceiro, que representa o conceito da aparência, como um imediato que só pode subsistir na manutenção da sua mediação pela essência.

O ser torna-se um momento de uma relação que não é entre dois algos ao mesmo título, 'indiferentemente' um perante o outro, mas de posição de um pelo outro, e de todas as suas determinações nesses mesmos termos, de passagem e retorno. Assim, a passagem entre o ser imediato e a negatividade é uma passagem que sempre novamente se anula e se estabiliza somente como relação entre essência e aparência. E igualmente se anula a diferença entre (1) e (2), ou seja, a imediatez que é *posta* e produzida pela essência pode interpretar-se como a imediatez *da* própria essência, na verdade como interior e a ela sempre referida. A isto denomina Hegel o "aparecer no outro" ("Scheinen in Anderem") e, como se terá ocasião de ver, por mais do que um motivo, origina a introdução do termo "reflexão".

2.6.7. A transformação da aparência

Na verdade, a compreensão de que a aparência, posta exteriormente à essência, é a própria igualdade da negatividade a si mesma, ou seja, é afinal a própria essência na sua mais própria definição tem por consequência a

[404] "Da aber diese einfache Unmittelbarkeit nur kraft der Selbstbeziehung des Wesens ist, besteht sie auch nur in Beziehung auf diese. Sie ist von ihrem Gegenteil abhängige und darum nicht einfache Unmittelbarkeit, sondern *aufgehobene* einfache Unmittelbarkeit" (Henrich, "Hegels Logik der Reflexion", in Idem (ed.), op. cit., 266). As siglas são retiradas de ib., 266-267, substituindo-se, para uma melhor leitura, o "U" alemão por "Imediatez".

alteração da própria determinação da aparência. Escreve Hegel: "esta negatividade, que é idêntica à imediatez, e assim, a imediatez, que é idêntica à negatividade, é a *essência*. A aparência é, consequentemente, a própria essência, e a essência numa determinidade, mas de tal modo que ela [a determinidade] é apenas um momento seu, e a *essência* é o seu aparecer em si mesma".[405] Isto significa que foi explicitada a identidade entre a imediatez posta como produto exterior da negatividade da essência, e como a igualdade da negatividade consigo própria. Na medida em que o imediato como produto exterior da negatividade da essência era o ser, este é entendido como idêntico à essência. O ser não é somente uma aparência, mas a aparência *da* essência. A aparência passa a ser entendida como uma característica (ou "determinidade") da própria essência, como um momento seu e não somente como algo exterior e a ela estranho. Aparência e essência formam uma só categoria, e a "aparência" ("Schein") passa a ser denominada "aparecer" ("Scheinen"). A mudança de denominação reflecte a mudança de compreensão, e também a intelecção de que a essência não é essência sem que apareça, isto é, que o "aparecer" é, na verdade, essencial à essência.[406]

A este aparecer da essência em si mesma chama Hegel não mais "aparência", mas "reflexão". A "aparência" deve perder o seu carácter próximo da "ilusão", e passar a ser entendida como a necessária exposição do ser como reflexão. Este aparecer da essência poderá ser entendido como o seu próprio "auto-movimento" de reflexão de si própria, que não a conduz realmente além de si, mas apenas à sua mostração, "fenómeno" e "*manifestação*".

As complexas relações que Hegel assim tentou trazer ao pensamento são, e devem ser facilmente interpretáveis como relações sistemáticas mais gerais, onde tanto a lógica quanto o real podem assumir o papel de essência ou de aparência. Numa perspectiva realista – seja naturalista ou espiritualista – pode o real ser tomado como o essencial, e as categorias lógicas, com as significações ideais daí decorrentes, serem interpretadas como meras aparências, para a reflexão subjectiva, perante essa realidade palpável e sólida, porque essencial. Mas o simples facto de se exteriorizar em significações ideais mostra que o real é dotado de uma negatividade própria, que acabará por fazer das categorias lógicas, das puras formas e significações inteligíveis, a razão do seu movimento reflexivo próprio. Assim, por exemplo, muito deste movimento do pensar poderá ser aplicado à compreensão da evolução

[405] "Diese Negativität, die identisch mit der Unmittelbarkeit, und so die Unmittelbarkeit, die identisch mit der Negativität ist, ist das *Wesen*. Der Schein ist also das Wesen selbst, aber das Wesen in einer Bestimmtheit, aber so, daß sie nur sein Moment ist, und das *Wesen* ist das Scheinen seiner in sich selbst" (1813, 13).

[406] Esta tese rege a estética como disciplina filosófica: "Doch der *Schein* selbst ist dem Wesen wesentlich, die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht schiene und erschiene" (W 13, 21).

da matéria em direcção à vida. Nesta evolução, as leis físicas e químicas são o essencial, isto é, suficientes só por si para explicar a constituição dos organismos vivos. Mas estas leis, sem por isso se anularem, reflectem-se ou ultrapassam-se mais além em direcção a movimentos ou "projectos" que lhes são estranhos e que as transcendem, inicialmente como "aparências" epifenomenais, mas de tal modo que se tornam a reflexão objectiva da essência real, autonomizando-se e obedecendo a novos princípios. Nos termos insuspeitos da obra clássica de J. Monod, "embora observando-as, o organismo transcende efectivamente as leis físicas, para não ser mais do que a busca e a realização do seu próprio projecto".[407] O organismo, inicialmente fenómeno inessencial, torna-se o essencial que, em muitos sentidos, subordina aquele que era inicialmente o essencial.

Da perspectiva sistemática hegeliana, do mesmo modo, é a negatividade interior da lógica, entendida como o essencial, que a conduzirá à exteriorização e à posição do ser-aí natural. Aquilo que a discussão anterior nos leva a admitir é que esse imediato natural é interpretável segundo os três sentidos de imediatez diferenciados:

(1) O imediato é o ser-aí natural, ou real, como produto da auto-supressão e consequente exteriorização da lógica no real. Esta é a imediatez como produzida pela anulação da negatividade em si própria. (N–N ⟶ Imediatez^1)
O negativo, a lógica, reflecte a sua negatividade, nega-se a si e produz o imediato ser natural, ou real.

(2) O imediato é a lógica, na medida em que é o começo do sistema, autónoma e auto-suficiente, determinando-se unicamente perante si própria e na sua coerência interna. Esta é a imediatez como "igualdade" da negatividade da essência. A lógica é esta negatividade essencial que se mantém igual a si na identificação da sua esfera própria. (N–N = Imediatez^2)

(3) E o imediato é também o reconhecimento de que os dois sentidos *não são diferentes*, confirmando-se a tese de que o conteúdo real, a imediatez do ser-aí é já inerente e co-originário à própria identidade do conteúdo e do movimento lógicos. ((N–Imediatez^1) = (N–N))
Os dois sentidos anteriores remetem-se entre si, o que produz o imediato como aparência, em qualquer dos sentidos que esta possa ser tomada.

[407] "[...] l'organisme transcende en effet, tout en les observant, les lois physiques pour n'être plus que poursuite et accomplissement de son propre projet" (J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, 1970, 107). "Les hommes [...] superposent aux lois naturelles des lois historiques" (D'Hondt, op.cit., 323).

Na verdade, a difícil 'axiomática' lógico-dialéctica é regida por uma relação entre negatividade lógica e positividade real relativamente simples de apreender. Assim, do mesmo modo como à essência não se apõe simplesmente uma "aparência", à lógica não se apõe uma filosofia real, ou uma realidade. O desenvolvimento lógico mostrará que a relação entre lógica e filosofia real não pode ser pensada ao nível da alteridade típica do ser, mas tão-pouco, ao nível da essência, através da degradação de algum dos momentos da relação à mera aparência. Todas estas definições categoriais se revelam úteis, porém insuficientes. Trata-se de momentos que podem, efectivamente, esclarecer tais relações, mas nunca de modo definitivo. Por isso Hegel entende-os como destituídos de *verdade*. Uma vez que a verdade é uma categoria relacional, nomeadamente entre o pensar e a realidade, as categorias só podem ser ditas como mais ou menos verdadeiras porque nelas, por si sós, está *invariavelmente* pressuposta uma relação ao real. A intenção do movimento lógico é que a diferença e a negatividade vão progressivamente exibindo uma complexidade tal que acabe por emergir a própria realidade como lógica e a lógica como realidade.[408]

2.7. A lógica da reflexão

2.7.1. Da aparência à reflexão

A essência pode começar por ser entendida, a partir de um significado corrente, como designando algo como o "verdadeiro ser" de um dado objecto[409]. Da sua determinação dialéctica, ou ontológica, decorre que ela não pode ser um 'algo' imediato, assim como um ente ou uma propriedade não relacional de um ente. A essência deverá ser considerada como uma relação, que poderíamos designar também como 'relação da essência', à qual pertence sempre um termo que começa por ser definido como o ser negado ou suprimido. A essência estabelece uma relação entre um termo essencial e um outro, que assume a forma de inessencial ou, conforme se viu de modo mais pormenorizado, de "aparência". Mas observou-se, igualmente, que a relação da essência não pode ser pensada como mantendo os seus termos em exterioridade entre si. Uma tal concepção significaria um retorno à relação entre seres-aí. A essência não mais deve ser entendida como um termo numa relação, mas afinal como a própria relação entre o essencial e o inessencial, ou a essência e a aparência, em que o primeiro termo subordina o segundo.

[408] V. Cap. 2.5. n.288 supra

[409] Cf. Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid, 1963), 33-34.

A dificuldade de que o termo "essência" ocorre, ou parecer ocorrer, aqui, em dois sentidos, primeiro como termo numa relação, depois como a própria relação, pode conduzir a cinco tipos de considerações justificadoras. Em primeiro lugar, deverá considerar-se que o pensamento dialéctico, dada a sua quasi-historicidade, defende que é possível, desde que devidamente justificada e explicitada, uma alteração sistematicamente ordenada do significado dos termos que utiliza.

Em segundo lugar, recorde-se que o nosso estudo esquemático da forma fundamental da relação que se estabelece entre dois tipos diferentes de relações indicou que a relação mais fundamental deve pertencer a um dos dois tipos de relações sob análise e, nomeadamente, ao *segundo* tipo de relações, o qual deve ser entendido como *subordinante* do primeiro. Porque os termos da relação em questão são tipos de relações, é possível que um dos termos abranja também o todo da relação.

Em terceiro lugar, na sequência do anterior, deverá observar-se que a reflexão assume em geral uma figura em que é simultaneamente um termo numa relação e a totalidade da mesma. A ligação que Hegel pretende entre essência e reflexão justifica-se também a partir da característica da essência, de se mostrar no seu outro, no mesmo passo em que dele se mantém independente.

Em quarto lugar, a natureza dos fenómenos a que a essência vem fornecer o fundamento, como sejam, e.g., a relação de causalidade, ou a consciência, parecem requerer uma interpretação justamente de um termo como se 'estendendo' até ao outro.

E, por fim, deverá atender-se a que, num questionamento ontológico, o interesse não se centra na essência ou na aparência, como termos isolados, mas no tipo de relação que estabelecem entre si. Este é, ontologicamente, o essencial.

A imediatez é a da própria negatividade, a partir da qual o ser pode ser derivado, segundo o movimento de fundamentação retrógrada própria da lógica dialéctica. E o "imediato suprimido" que a essência põe como o ser, ou a aparência, não pode ser entendido como uma caracterização exterior que se aplica a um sujeito, o próprio imediato, que se mantivesse incólume a essa supressão. O pensamento especulativo exige que o significado do termo sujeito, que é caracterizado pela predicação, seja alterado por essa predicação. O imediato, ao ser suprimido, tem de receber um novo sentido. É que "aquela primeira imediatez é, assim, somente a *determinidade* da imediatez."[410] O termo acentuado por Hegel, a *determinidade*, refere a ligação original da imediatez (e da sua negação) à alteridade do ser ou à defini-

[410] "Jene erste Unmittelbarkeit ist somit nur die *Bestimmtheit* der Unmittelbarkeit" (1813, 13).

ção de um ser-aí. Isto significa que o imediato passa a ser a própria essência, tornando-se o ser, como se viu, aparência.

Esta relação deverá, contudo, novamente inverter-se, e constituir uma nova síntese, na medida em que a aparência se mostrar como o verdadeiro núcleo da essência, como o *seu próprio* movimento de "aparecer no outro".[411] Hegel expõe do seguinte modo esta inversão dialéctica da perspectiva sobre a relação entre essência e aparência: "o suprimir desta determinidade da essência consiste então unicamente na indicação de que o inessencial [é] somente aparência, e que a essência contém, pelo contrário, em si mesma a aparência como o movimento infinito, o qual determina a sua imediatez como a negatividade, e a sua negatividade como a imediatez, e é, deste modo, a sua aparência em si mesma."[412] Se, segundo a referida concepção incorrecta, o inessencial é entendido como um 'algo' ao lado da essência, então, na hierarquia ontológica, ele é posto ao mesmo nível dela, e não pode ser entendido como verdadeiramente inessencial. O que é aparência, nestas condições, é apenas a sua inessencialidade, e o inessencial se revela como um outro, no mesmo plano da essência e, por isso, igualmente essencial.

Ora, se o inessencial não é entendido como posto ao mesmo nível da essência, mas a ela subordinado, como inessencial, então ele é verdadeiramente aparência, mas tem de ser de algum modo entendido como 'pertencente' à essência. E por isso, novamente, não pode ser entendido como o inessencial, uma vez que, pertencendo à essência, participa na sua constituição essencial. O inessencial é então, desta perspectiva, igualmente essencial. A expressão citada, "o inessencial é somente aparência", quer dizer que a sua inessencialidade é uma simples aparência. Ele não é, na verdade, inessencial, mas antes essencial à essência.

A natureza da relação entre ser e essência é tal que a essência tem de ser pensada como síntese com o seu outro, com o inessencial ou a aparência, e este entendido, consequentemente, não como exterior e alheio a ela, não como um outro a determiná-la de algum modo – uma determinação sua – mas como o movimento em que a própria essência, sem se alterar ou perder, se envolve. Este movimento dá corpo à própria noção ontológica de processo, em geral, e de manifestação, onde um mesmo 'ser' se move, mantendo-se, entretanto, igual a si mesmo. Um 'ser' susceptível de um tal movimento, de processo ou de manifestação denomina-se, segundo a terminologia hegeliana, essência.

[411] "Scheinen in Anderes" (1830, § 161).

[412] "Das Aufheben dieser Bestimmtheit des Wesens besteht daher in nichts weiter als in dem Aufzeigen, daß das Unwesentliche nur Schein und daß das Wesen vielmehr den Schein in sich selbst enthält als die unendliche Bewegung in sich, welche seine Unmittelbarkeit als die Negativität und seine Negativität als die Unmittelbarkeit bestimmt und so das Scheinen seiner in sich selbst ist" (ib.).

Esta aparência, mediação ou movimento deve ser entendido como consequência directa da *negatividade* da essência. Pelas razões apontadas, esta tornou-se indissociável da sua aparência, e o verdadeiramente essencial mostrou-se como a relação, de tipo interno, entre a essência e a aparência. Se, pelo contrário, entendermos a essência como posta lado a lado perante o ser, ou perante a aparência, ela é tomada "não como é em si [mesma], a saber, não é tomada como a imediatez que é imediatez como a pura mediação, ou como negatividade absoluta".[413] A essência não deve distinguir a imediatez e a negatividade absoluta. Isto significa, em geral, que as formas imediatas que emergem em qualquer processo de desenvolvimento, devem ser entendidas como tendo na negatividade o fundamento da sua origem e do seu fim, sendo o essencial não a forma isolada, mas a sua possibilidade de não somente transitar e desaparecer no seu outro, ou de apenas reiterar-se indefinidamente, mas de constituir com o seu outro uma relação de processo de constituição, de manifestação ou ainda de complexidade hierárquica, ou subordinação. Em filigrana, encontramos sempre, nestas definições, o processo do sistema como um todo.

Viu-se que a essência é dotada de permanência, e que esta permanência se deve sintetizar de tal modo com a alteração e a determinidade, que se constitui a noção de uma diferença entre planos ontológicos, onde a alteração e a determinidade são entendidos, inicialmente como não essenciais e exteriores à essência. Esta mantém-se, num plano diverso, imóvel perante o inessencial, que se altera e passa. Mas imediatamente se observa que esse não-essencial e exterior é o movimento *da própria essência*. Esta síntese, em que a essência está implicada na alteração e na determinidade não é, segundo Hegel, impensável, mas pensável como *reflexão*.

Na *Enciclopédia*, Hegel refere que a reflexão não institui um novo conteúdo, mas somente um outro plano de apreensão do mesmo objecto, introduz uma 'hierarquia' no plano das faculdades cognoscitivas.[414] "Pelo ponderar [i.e. reflectir] algo é *alterado* na maneira como o conteúdo existe inicialmente na sensação, intuição ou representação; é, assim, somente *por meio* de uma alteração que a *verdadeira* natureza do *objecto* vem à consciência."[415] Esta alteração não consiste em mais uma determinação objectiva do conteúdo, mas em que ele acede ao pensamento. O reflectir está, deste

[413] "[...] nicht wie es an sich ist, nämlich nicht als die Unmittelbarkeit, die als die reine Vermittlung oder als absolute Negativität Unmittelbarkeit ist" (1813, 13).

[414] Cf. 1830, § 5.

[415] "Durch das Nachdenken wird an der Art, wie der Inhalt zunächst in der Empfindung, Anschauung, Vorstellung ist, etwas *verändert*; es ist somit nur *vermittels* einer Veränderung, daß die *wahre* Natur des *Gegenstandes* zum Bewußtsein kommt" (1830, § 22).

modo, ligado à essência, como o "verdadeiro ser" do objecto que é apresentado ao pensamento.

Uma relação que estabelece planos hierárquicos, e que se diferencia do seu outro apenas para com ele se identificar, tem carácter de manifestação, de auto-manifestação, e pode com justiça denominar-se "reflexão". Já na *Propedêutica Filosófica*, define Hegel "reflectir" como "progredir para além de algo de imediato, para outro, e reunir numa unidade a multiplicidade que assim se produz".[416] Ou, "*reflectir* é, em geral, o progredir para várias determinações de um objecto e a ligação, que assim acontece, das mesmas numa unidade."[417] Esta unidade é o essencial, que não se altera na determinação e mediação do objecto. Ou ainda, numa definição da primeira edição da *Enciclopédia*: "a reflexão é, em primeiro lugar, o ir além da determinação isolada, e um relacionar, pelo qual ela é posta em correlação mas, de resto, conservada na sua validade isolada".[418] A validade da determinação, antes generalizada, é pela reflexão restringida a um momento, e o que era imediato torna-se mediado.

A essência é então compreendida como indissociável da reflexão. Ela constitui, por assim dizer, um novo plano de acesso ao ser. E este plano Hegel pretende ser derivável, em última instância, de uma "negatividade absoluta". Assim, este novo plano do ser, para o qual a designação de "essência" se revelou em larga medida apropriada, constitui uma pura reflexão, cujo movimento não é alteração do imediato dado mas, inversamente, o imediato dado é a negatividade impressa no seu movimento. Toda a imediatez do ser é suprimida neste movimento de auto-apresentação, e esta é a chave da perspectiva negativa como momento necessário do idealismo hegeliano. A essência é, em consequência, o manter-se no sair de si, e o que é *principial* não é nem um termo que se mantenha ao sair de si, nem o termo saído do primeiro, mas o movimento. O ser é de certo modo duplicado, e a sua duplicação é para ser tomada como o imediato. A reflexão, como pura mediação, deve agora ser entendida como o imediato.[419]

Conclui-se assim a análise de um primeiro aspecto do problema de como a categoria da "aparência" se pode reinterpretar, e conduzir dialecticamente

[416] "Reflektieren heißt, über etwas unmittelbares hinaus und zu anderem fortgehen und die sich ergebende Mannigfaltigkeit in eine Einheit zusammenfassen" (Prop., 134, [§ 52]).

[417] "*Reflektieren* [ist] überhaupt das Fortgehen zu meheren Bestimmungen eines Gegenstandes und das dadurch zustande kommende Zusammenfassen derselben in einer Einheit" (ib. 146, § 25).

[418] "Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolirte Bestimmtheit und ein Beziehen, wodurch sie in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem isolirten Gelten erhalten wird" (1817, §15).

[419] Estas observações favorecem naturalmente a já referida leitura da lógica do sistema a partir das determinações da reflexão, ou da essência em geral, a que retornaremos ainda. V. Caps. 2.9.2 e 2.9.3 infra.

à da "reflexão". Um segundo aspecto do problema deverá, entretanto, ser considerado. Trata-se da intelecção de que a reflexão é ainda uma consequência inevitável da realização integral da determinação do ser.

2.7.2. *O ser e o seu reflexo*

A noção de uma lógica da essência só recebe sentido na medida em que é separada radicalmente da lógica do ser. Trata-se de um *novo começo,* que tem de ser compreendido em relação com o ser, porque é *"novo"*, mas de modo totalmente independente dele, porque é *começo*. A noção de "novo começo", em si mesma contraditória, é contudo necessária, se se pretende estabelecer domínios de validade autónoma dentro de um mesmo universo, e um sistema como "círculo de círculos".[420] Assim, por exemplo, se se pretende atribuir princípios de inteligibilidade e significação, total ou parcialmente autónomos, para os domínios da estética, da ética, da lógica ou da ciência empírica ou, mais em geral, para o domínio da facticidade e para o da sua validade, então é necessária uma diferenciação de princípios.

Esta noção de diferenciação de princípios possui, para Hegel a sua primeira formulação e protótipo como diferença entre lógica do ser e lógica da essência.[421] A diferença, ou razão da sua possibilidade será reconduzível, na sua origem, à diferença entre ser e negatividade, que corresponde, em geral, à diferença entre ser e essência.

A questão é, pois, que o ser nem se pode manter no seu princípio, nem pode a sua supressão significar o seu 'esquecimento' ou anulação simples, o que, aliás, no procedimento dialéctico, jamais ocorre. O ser deve manter a sua presença, não já como determinante, ou como operante, mas como submetido a um *novo princípio*. Este novo princípio é o da reflexão.[422]

Mas a reflexão só pode ser princípio a partir da efectiva auto-supressão de todas as determinações do ser. De outro modo, ela surgirá como um

[420] Na conhecida expressão da Enciclopédia, § 15.

[421] Para interpretações do significado sistemático desta diferença, cf. Schmidt, "Zum Unterschied zwischen Wesenslogischer und Seinslogischer Dialektik" (in Wandschneider (ed.), *Das Problem der Dialektik,* Bonn, 1997, 32-51), esp. 32-33, 50; Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik* (Hamburg, 2001), 295ss. Tb. Dulckeit-v. Arnim, "Die Dialektik der drei endlichen Seinsbereiche als Grundlage der Hegelschen Logik", (in *Philosophisches Jahrbuch,* 66 (1958), 72-93), 81.

[422] Cf. Dubarle, "La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence" (in Henrich (ed.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion,* Bonn, 1978, 173-202), 192ss. Cf. tb. Hackenesch, *Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion* (Frankfurt a.m., 1987). O princípio da reflexão objectiva e subjectiva é a negatividade (ib. 44, 254), que faz compreender o ser como posto a partir da reflexão, segundo a tese já acima referenciada (ib. 272-276). Para a reflexão de uma perspectiva a partir de Kant, v. 44ss. e 212ss.; para mais uma análise da reflexão como operador linguístico, v. 60ss.

procedimento abstracto, e terá como consequência inevitáveis dualismos.[423] É, aliás, a simples noção de que a esfera de determinação do ser se pode esgotar, ou completar, que encerra já a noção da sua reflexão. Em geral, poderá ver-se imediatamente que a apreensão dos limites pressupõe que se esteja já, ainda que de modo indeterminado, para além desses limites. Em particular, viu-se que o limite conduz à barreira, ou seja, à consideração também do que deve estar para além dele.

A posição de balizas ao ser enquanto modo de determinação, corresponde à sua reflexão. A única razão por que a reflexão se separa do ser, é este poder ser tomado como um todo auto-determinado. Tomar o ser como um todo não significa a reunião de todas as suas indefinidas determinações num só conceito ou acto de apreensão, mas a definição plena da sua significação, das suas determinidades possíveis. A noção de sistema, e de totalidade de uma esfera de determinação, só se pode efectivar ao englobar em si a sua reflexão. Ao ser posto como totalidade e sistema, o ser surge inevitavelmente reflectido, ou seja, em linguagem imprópria, 'objectivado' e objecto de reflexão. A reflexão implica a transição a uma esfera distinta de consideração, a um meta-nível. Ora, a exigência hegeliana é que esta transição não ocorra de modo arbitrário e abstracto, mas a partir do que denominou o "retorno" do ser a si mesmo. Como regra geral, "cada uma das partes da filosofia é um todo filosófico, um círculo que se encerra sobre si mesmo [...]. O círculo singular, porque é em si uma totalidade, rompe também a barreira do seu elemento e funda uma nova esfera".[424] É a simples noção da totalidade e completação de uma esfera de determinação que constitui a fundação já de uma nova esfera. O conteúdo da esfera anterior mantém-se conservado, mas a perspectiva sistemática é alargada mais além. O modo básico como esta relação ocorre é por reflexão.

O ser que, por desenvolvimento lógico, reconduziu a si próprio, constitui o novo começo, que Hegel denomina o da "reflexão". Este é o sentido da auto-determinação dialéctica, pelo qual a totalidade universal intervém sobre o singular e determina-o unicamente sob a forma da rigorosa auto-determinação do singular. A reflexão não altera o ser, mas apenas o modo da sua consideração. Ele é deixado ser aquilo que é, e apenas a sua consideração, o modo da sua apreensão é alterado. É, na verdade, esta alteração que acarreta que ele "apareça".

[423] Esta diferença caracteriza a reapreciação do termo da reflexão ocorrida entre os textos de juventude e já, provavelmente, os esboços de sistema de Iena. A reflexão só constitui uma abstracção geradora de dualismos quando não é resultado da auto-negação da imediatez do ser.

[424] "Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein in sich selbst schließender Kreis [...]. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre" (1830, § 15).

O seu aparecer significa, não só a nível real, que pode haver subjectividade para a qual o ser aparece dotado de significações, para a qual existe o essencial e o inessencial – o que não se verificaria a nível de uma pura extensão sem subjectividade, sem reflexão. Na pura extensão do imediato todos os acontecimentos se equivalem em mútua "irrelevância". Com a reflexão, conforme tematizada na lógica da essência, trata-se, por outro lado, somente de condições estruturais para a subjectividade, ou sujeito, ainda longe de qualquer realização. Mas a categorização aqui desenvolvida não significa somente que o *ser imediato* aparece, ou possui condições para aparecer. Ao nível do próprio desenvolvimento lógico, segundo o princípio de auto-aplicabilidade das categorias, o aparecer do ser significa que *os seus princípios estruturantes* podem ser conhecidos e expostos. Ou seja, que os princípios do ser são cognoscíveis, justamente a partir dos princípios expostos na lógica da essência, que a imediatez é apreensível a partir da negatividade, e o ser unicamente a partir da essência.

Como se sublinhou, a auto-determinação só é possível a partir da compreensão de uma totalidade, na ausência da qual o movimento de determinação nunca compreende o seu telos e é necessariamente heteronómico. É devido à possibilidade da totalidade e da reflexão que a dialéctica de Hegel não é aberta, ou infinita – ou indefinida. O jogo de ser, determinação e alteridade, ainda que se estenda indefinidamente, não é infinito, no sentido que, para Hegel, seria o do mau infinito. O ser possui um sentido definido e determinado, porquanto constitui um ser-para-si absoluto que será, afinal, a essência.[425]

2.7.3. Notas características da reflexão em geral

Num pensamento sistemático, ou seja, que supõe haver princípios ou determinações comuns para o ente como um todo, é natural a busca de elementos e esferas comuns de divisão da totalidade dos entes, ou de uma organização taxinómica dos mesmos em classes ou esferas mais ou menos vastas, assinaladas por notas características comuns significativas. Por fim, deverá haver *um* sistema, *uma* só universalidade característica da totalidade dos entes. A reflexão é algo que ocorre entre os entes, poderia dizer-se que um reflecte o outro, e todos os outros, e este modo da reflexão justifica a sua ocorrência já ao nível da lógica do ser. Trata-se da diferença e semelhança entre entes ou classes diversas. O projecto idealista absoluto, comum a filósofos como Hegel, Fichte ou Schelling apreende esta comunidade em algum sentido como fundamentadora do ser, da verdade ou da validade dos particulares a ela subordinados.

[425] Sobre esta ligação da essência à totalidade da esfera do ser, cf. Prop., 96 [§ 43/75].

O motivo hegeliano da ligação da reflexão à essência poderá esclarecer--se a partir destas ideias. A essência constitui a universalidade substancial de cada ente,[426] que liga o seu ser imediato, o seu simples estar-aí a uma definição, a um sentido apreensível sem que, nesta ligação, se projecte uma mera abstracção. A essência, ao universalizar o significado do ente, não faz perder a singularidade – para nos exprimirmos nos termos eventualmente mais claros da lógica do conceito. É, com efeito, desta relação entre o ser imediato da entidade e a sua mediação em sistemas de classes organizadoras e significativas que deve dar conta o jogo entre imediato e negação apresentado no começo da lógica da essência.

A apreensão da definição da essência nos termos de Hegel, depende da atenção que seja dada a um fenómeno corrente, porém não reflectido pelo senso comum ou pela ontologia da consciência natural. E é o carácter irreflectido deste fenómeno que conduz à dificuldade da sua enunciação e, ainda mais, da sua tematização. Este fenómeno é o da *reflexão*, que abrange um leque de significações aparentemente muito diferenciado.

(1) **Relação entre entes ou classes**. Este fenómeno poderá ser considerado a partir de uma questão relativamente simples, nomeadamente, a da relação entre entes ou entre classes. Neste sentido muito geral, queremos com 'reflexão' dizer a situação de um determinado ente ou classe inserido numa qualquer espécie de totalidade apreensível pela inteligência ou pela representação. Trata-se da comunidade, regida por identidade e diferença, entre os entes enquanto tais. O "juízo reflexivo" tematizado por Kant significa justamente a "busca do universal" adequado para subsumir o particular.[427] Este sentido da reflexão corresponde a uma relação apenas "exterior" entre o universal e os seus particulares, na medida em que não há uma efectiva "determinação" deste por aquele. Hegel tratará esta questão no capítulo acerca da "reflexão exterior". Na verdade, o enfraquecimento desta relação entre particular e universal corresponde a uma forma de nominalismo que dissolve a "substância" ou a "essência", quer a nível teórico quer mesmo a nível social e humano. A coesão da "substância ética" de Hegel poderá assentar sobre a essência, embora também sobre o conceito.

(2) **Relação entre 'tipos'**. Directamente relacionada com este princípio de organização taxinómica, está a questão da relação entre diversos 'tipos'. A utilização do termo "reflexão" neste sentido tão vasto, de identidade e diferença, justifica-se porque para o estabelecimento de notas comuns e diferentes entre os entes e as suas classes, é necessário prestar atenção ao próprio acto de comparação entre eles. Assim, o estabelecimento de critérios,

[426] Cf. Zubiri, op. cit., 87-90.

[427] V. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung, IV (Werke 8, 251).

e de conceitos sempre mais gerais, constitui um modo de reflexão. A organização dos particulares em níveis sucessivos sempre mais gerais exige uma passagem sempre a meta-níveis, ou seja, um acto de reflexão. Do particular a um primeiro tipo de classe vai um salto 'reflexivo'. A nova classificação aplicada sobre classes implica um novo nível, ou seja, uma nova 'reflexão', e assim, a passagem do ser imediato à sua mediação pela essência ocorre por reflexão. A "coisa", e.g., requer não só as características do "algo" imediato, fundado sobre o ser do ser-aí, mas, tomada agora a partir da sua essência, exige a mediação e uma comunidade com esse seu outro. A atenção a esta comunidade é reflexão. Claro está que esta relação apenas se completará ao nível do conceito, e não da essência, onde estão a ser lançadas ainda somente as suas bases.

(3) **Duplicação ou repetição**. Um significado que é privilegiado na abordagem de Hegel é o da duplicação ou repetição, que ocorre tanto no mau infinito quanto na verdadeira circularidade do sistema. De acordo com as acepções anteriores, a reflexão pode significar também o modo de pensar que configura qualquer tipo de duplicação ou repetição. Neste sentido, o fim da lógica do ser ou, como se viu, um retorno ao começo, é uma duplicação reflexiva do ser, uma reapreciação sua. O mesmo se pode aplicar a todas as partes e ciclos do sistema.

Mas o pensamento sistemático supõe sempre que a duplicação ou repetição é uma disjunção ou cisão de algo de comum entre os entes ou momentos paralelos ou repetidos. Aqui, somos enviados directamente para o universal ou para o acto de comparação que está suposto nesta figura de repetição que se pode desenvolver igualmente em *paralelismo*.[428] Pode assim dizer-se também que as diferentes esferas do sistema manifestam um paralelismo e, por isso, reflectem-se entre si. Este paralelismo representa uma forma de repetição de estruturas categoriais similares em elementos diferentes de determinação. Assim, por exemplo, a "vida" orgânica e a "vida" ao nível do puro pensar reflectem-se mutuamente.

(4) **Cisão e disjunção**. A reflexão foi assim considerada por Hegel, desde o seu período de juventude, como uma actividade de cisão. Mesmo sem as conotações do "aparecer" que Hegel considera necessário introduzir, a reflexão significa também uma cisão ("Entzweiung"),[429] ou uma disjunção. A reflexão constitui a cisão entre determinações que, antes dela, estavam ligadas.

[428] Cf. e.g., 1816, 15-16. Tb. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur* (Bonn, 1973), 119, 121ss., 176. Para a sua ligação explícita à reflexão e respectiva crítica, v. Nuzzo, *Logica e Sistema*, Genova, 1992, 412n.8.

[429] Esta relação entre a reflexão e a cisão é indicada em *Differenzschrift* (GW 4) 12-13, 16, mas também a reflexão como a reconstituição da unidade como sistema (ib. 23).

Mas, por outro lado, ela pode conduzir também a uma explicitação da fonte comum de uma dualidade, ou corresponder à noção de que uma dualidade só é pensável efectivamente a partir de uma raiz comum.[430] Reflectir é tanto a cisão quanto a possibilidade, sempre presente, de tornar explícita a raiz comum de todos os cindidos.[431] Numa compreensão a partir da quantidade, trata-se de observar que não pode haver nenhuma dualidade sem alguma forma de unidade, ou que as duas são recíprocas, onde a cisão operada pela reflexão aponta também para uma unidade original, ainda que não possa, apenas pelos seus meios, conhecê-la de modo explícito. A exigência de sistema liga-se a este projecto de reflexão plena numa unidade da totalidade do domínio dos entes.

(5) **Actividade subjectiva**. Conforme se referiu em (1), a reflexão constitui uma relação entre entidades diversas, o que envolve a constituição de uma diferença entre níveis de consideração dos entes e das suas relações. O termo assume normalmente, por essa razão, conotações subjectivas, uma vez que a unidade objectiva do diverso em classes parece ser melhor entendida como uma unidade subjectiva produzida pelo sujeito, a partir do exterior do seu objecto. A organização classificativa e conceptual do diverso supõe uma actividade subjectiva, sobre a qual é possível reflectir, e dela tomar consciência. Na sua actividade, que é sempre pressuposta na organização significativa do real segundo princípios de identidade e diferença, o pensar pode reflectir sobre si próprio. A consideração desta actividade aponta então para a actividade subjectiva, mas sempre em função, ou a partir do diverso por ela classificado, e do particular por ela universalizado.

(6) **Cisão do universal**. Mas esta actividade subjectiva é sempre apenas *suposta* e jamais, por assim dizer, *posta* explicitamente. Ela ocorre sempre em função e ligada rigorosamente ao particular sobre a qual se aplica. Este modo da reflexão limita-se a encontrar ou, eventualmente, produzir universais, mas não pode expor o modo como a unidade do universal se cinde em particulares e singulares. Ela assume sempre a direcção do particular para o universal, e não pode aceder à direcção oposta da determinação. Na medida em que a reflexão é entendida por Hegel, desde o início da sua actividade filosófica, como cisão operada pelo entendimento, poderá ler-se nela também a direcção oposta, de cisão do universal em particular e em singular. Uma forma da reflexão deverá então intervir no cerne da lógica do conceito, caracterizada de modo mais próprio por esse movimento. A reflexão é a reflexão interna do universal, pelo qual ele se particulariza.[432] Mas esta compre-

[430] V. Schäfer, op.cit., 22, 35, 213.
[431] Cf. 1820, § 33 A.
[432] Cf. e.g., 1816, 36.27-32.

ensão do termo exige já uma teorização do conceito e uma forma da reflexão ontológica e metodologicamente esclarecidas, a saber, segundo Hegel, a "especulação".

(7) **Reflexão transcendental**. A via referida em (5), de atenção à subjectividade como condição de possibilidade para a constituição da universalidade, constitui o princípio kantiano da reflexão transcendental. A classificação em universais é, regra geral, considerada actividade subjectiva. Por conseguinte, a atenção aos critérios e conceitos empregues é uma atenção do sujeito a si mesmo. Daí a reflexão caracterizar a atenção do sujeito a si mesmo. Poderá denominar-se reflexão 'transcendental' aquela que faz pressupor necessariamente a estes actos de constituição do universal uma actividade subjectiva.

(8) **Auto-consciência**. Este problema liga-se directamente, ao da consciência de si. Neste sentido, a reflexão liberta-se da sua referência à organização do particular e concentra-se na sua própria actividade de reflexão. Este sentido é possível em virtude de o sujeito não ser uma 'coisa', em geral uma substância, sensível ou 'espiritual', mas actividade, e a sua observação da própria actividade não se confunde com a sua observação das coisas. Daí o sentido de 'reflexão' poder aproximar-se, metaforicamente, do reflexo da luz, ou da visão de si mesmo ao espelho.[433] A nível da actividade pensante, a reflexão neste sentido poderia ser equiparada à consciência. A reflexão pode ser pois considerada também esta duplicação do próprio sujeito, ou seja, a possibilidade de se tematizar a si próprio como reflexividade.

(9) **Cisão da consciência.** Mas a esta unidade da consciência consigo própria opõe-se sempre a sua estrutura própria, de constituir uma auto-diferenciação. A cisão caracteriza necessariamente a auto-consciência. O pensar que se pensa a si próprio é um pensar cindido que nunca se encontra a si mesmo, e a reflexão, neste sentido, segrega-se a si própria, pois nunca se pode identificar ou ter-se por objecto. Se se identificasse plenamente perderia a diferença que a constitui.[434] Este modelo da auto-consciência está claramente moldado sobre a negatividade absoluta da essência, que apenas se refere a si própria na sua unidade negativa. Esta unidade reúne-se a si ao excluir o seu outro, mas ao se unificar consigo, tem sempre novamente de reconduzir ao seu outro.

(10) **Disjunção entre sujeito e objecto**. A partir desta cisão reflexiva da consciência de si, é possível derivar a diferença entre sujeito e objecto. É possível constituir esta diferença a partir de uma operação reflexiva, pela

[433] Cf. 1830, § 275 e § 275 Z.
[434] V. Düsing, *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität* (München, 1997), 194-196.

qual o pensar que se pensa a si próprio se determina como sujeito, ao passo que o pensar que é pensado por si próprio se determina como o objecto.

(11) **Disjunção entre forma e conteúdo**. Mas a reflexão envolve também uma importante referência ao problema da diferença entre forma e conteúdo do pensar. Se o pensar é considerado como forma lógica que se pode aplicar a diferentes conteúdos, ou dar forma a conteúdos, como quer que se compreenda este conteúdo, é possível encontrar na reflexão um modo privilegiado desta distinção. Assim, o pensar como sujeito do acto da reflexão desempenha a função da forma, enquanto o pensar objecto desse acto é o conteúdo do pensar. Para o conteúdo em geral, o pensar é a forma, ao passo que para a reflexão é o conteúdo do pensar que, como consciência, se identifica a si mesmo.

(12) **Pressuposição**. A reflexão envolve também, essencialmente, a noção de pressuposição.[435] Como reflexão transcendental, no sentido indicado em (7), ela constitui uma tomada de consciência dos pressupostos de toda a actividade subjectiva. A subjectividade não possui sentido ou existência autónomos, mas aparece somente como pressuposição da actividade de conceptualização, e é sempre duvidoso se, para além desta característica de pressuposição da actividade subjectiva de conceptualização, algo mais se possa dizer acerca do seu conteúdo.[436] O "pressuposto" pertence ao domínio mais geral do 'dado', do 'assumido simplesmente' ou do 'fáctico'. Este domínio mais geral engloba tudo aquilo que não é justificado, justificável ou que não carece de justificação, e a reflexão, como pressuposição, possui dentro deste domínio um estatuto muito específico. Não só possui um modo indirecto de ser dada, ou seja, apenas é dada a partir de outros objectos, – ela é sempre *retorno* – como é a única que é entendida como necessária à compreensão, explicitação, explicação ou apresentação desses outros objectos temáticos. Do pressuposto poderá nada saber-se, além de que é pressuposto, mas esta informação é relevante filosoficamente, na medida em que abre à filosofia possibilidades de fundamentação última,[437] como aquilo que não se pode negar, ou que é afirmado em todo o afirmar de algo em geral.

(13) **Circularidade**. Este último ponto, a par da concepção da reflexão como cisão e repetição, vai envolver uma referência necessária a uma circularidade a ela inerente. Toda a observação sobre a sua forma, no sentido de auto-observação da subjectividade, implica uma circularidade. Ou seja, aquilo que, pela reflexão, o sujeito observa é sempre já necessariamente uma

[435] Cf. 1813, 16.

[436] Que se possa constituir um sistema de conteúdo determinado a partir da reflexão sobre pressupostos de tipo transcendental é o que contesta e.g. Kuhlmann, "Systemaspekte der Transzendentalpragmatik" (in Klein, *Letztbegründung als System?*, Bonn, 1994, 44-57), 53.

[437] V. Hösle, *Die Philosophie und die Wissenschaften* (München, 1999), 35.

reflexividade.[438] E, além disso, o sujeito, ao se identificar a si próprio pelo acto da reflexão sobre si mesmo, pressupõe-se sempre como já constituído. Ora, na medida em que o sujeito não é uma coisa, mas caracteriza-se essencialmente pelo mesmo acto da reflexão, tem sempre de se pressupor como já constituído e, naturalmente, qualquer observação do sujeito supõe um sujeito. Para se observar a si próprio, o sujeito tem igualmente de se pressupor, e a reflexão constitui uma actividade necessariamente circular de auto-pressuposição. Seja o sujeito definido como possibilidade de auto-fundamentação, então o seu estatuto é duvidoso. Hegel procura resolver o problema ao fazer desenvolver a *Ciência da Lógica* a partir de um começo sem pressupostos, o imediato indeterminado, que não carece de fundamentação. A circularidade do sistema não é viciosa, uma vez que é indicado, e justificado o seu começo, que *nada* reivindica que pudesse suscitar uma antítese. A circularidade é, assim, auto-sustentada e justificada, e a reflexão pode ser entendida, a cada passo da cadeia de pensamentos pela qual o sistema se desenrola, nos seus resultados, e na sua metodologia, como parte válida e integrante do seu procedimento.

Se de algum modo se procurar reduzir esta ampla paleta de significados, poderá verificar-se que todos eles se situam em torno de dois sentidos elementares, que parecem ser, por um lado, o da *constituição de universais*, por outro o de uma *auto-referência*.[439] E, por sua vez, não se poderá dizer que a multiplicidade de significados referidos conduzam a uma ambiguidade. Esta multiplicidade não gera ambiguidade mas, pelo contrário, esclarece-a. Todos os significados constituem uma mesma família semântica, cuja raiz comum, que não é imediatamente explícita, deverá ser trazida à superfície. São, aliás, possíveis diferentes opções para a sua reconstituição. A opção tomada, e.g., por Fichte foi a de procurar essa comunidade numa auto-tematização e auto-constituição radicais, ou seja, na ideia do "pôr-se a si mesmo" do eu. As dificuldades evidenciadas por esta opção, sublinhadas por Hegel,[440] conduziram-no, como vimos, a uma diferente solução.

Com as acepções apresentadas apenas se levantou o problema posto pela reflexão. Trata-se da necessidade, para um sistema do saber, não só de uma

[438] Para um estudo concludente sobre a questão, v. Düsing, op.cit., 97ss.

[439] Permitimo-nos remeter ao nosso estudo "Pensar e Reflectir. Sobre o Modelo Reflexivo do Pensar em Heidegger" (in *Philosophica*, 10 (1997), 77-106), onde procurando reunir estes dois sentidos elementares, definimos o uso do termo como "estar perante si mesmo na situação de julgar" (ib. 87). Sobre a reflexão em geral v. tb. Radermacher, "Zum Begriff der Reflexion" (in Henrich (ed.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie* (Stuttgart, 1983), 162-175.

[440] Estas dificuldades são objecto de uma parte dos primeiros esforços sistemáticos de Hegel na filosofia. Cf. *Differenzschrift* (in GW 4), 34-40 e *Glauben und Wissen* (ib.), 387-396. Tb. M. del Carmen Paredes Martín, "Hegel ante Fichte. Los caminos de la 'diferencia'" (in *Fichte. 200 años despúes*, Madrid, 1996, 161-174).

auto-tematização circular, como também de uma auto-constituição aparentemente paradoxal. Auto-tematizar-se implica pôr-se como instância tematizadora fora dessa mesma tematização. A tentativa de incluir a instância tematizadora no objecto tematizado conduz quer a um regresso da reflexão ao infinito, quer a uma inadequação, por incompletude, da tematização ao seu objecto. Ou seja, é a própria tematização e a instância tematizadora, como quer que se consubstanciem, que têm de ser incluídas na tematização. A solução do problema tem de passar por questionar de modo fundamental e pormenorizado a possibilidade de um processo de *auto-constituição*. Esta tentativa parece perder-se sempre no paradoxo de um criar-se a si próprio, que supõe o agente como disponível para a acção antes dessa mesma acção.

Dado que as dualidades e paradoxos impedem à consciência um acesso a si própria na sua forma constituída, a *Fenomenologia* irá constituir como que uma necessária introdução da consciência a si própria.[441] Esta será a sua função de "Bildung" ("formação") reivindicada por Hegel.[442] A solução de Hegel, conforme se adiantou, deverá passar pela tematização do *processo* em que a reflexão se constitui, da exposição das suas condições constitutivas, e a *Ciência da Lógica* é, na verdade, a apresentação das condições de possibilidade e o princípio da efectivação para um tal processo, a partir do facto surpreendente de que a negatividade está presente desde a mais simples posição do ser como um imediato, e é capaz, por si só, de se fazer positiva e de configurar as estruturas lógicas necessárias ao estabelecimento da ideia absoluta e dos princípios de um pensamento que se pensa a si próprio. Segundo esta concepção, a circularidade e o paradoxo só ocorrem no confronto com uma reflexão, ou uma subjectividade já constituídas,[443] e que a dificuldade pode ser resolvida pela exposição da auto-constituição da ideia absoluta a partir de nenhum pressuposto. As dualidades que caracterizam a reflexão, como sejam entre sujeito e objecto do pensamento, derivam de que se operou com procedimentos não justificados. A justificação de todos os procedimentos através de um desenvolvimento *imanente* deverá evitar os problemas levantados pela reflexão, entre eles o da auto-pressuposição, que derivam da intervenção de uma reflexão que, regra geral, intervém como exterior, ou como apenas pressuposta. Por tal razão, Hegel vai desenvolver o capítulo sobre a reflexão nos três momentos da reflexão positiva (i.e., que *põe* e, consequentemente, pressupõe), exterior e determinante.

[441] Para os pressupostos deste argumento, v. Düsing, op.cit., 101ss. Tb. Idem, "Hegel „Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins", in *Hegel-Studien,* 28 (1993), 103-126.

[442] Cf. e.g. 1820, § 40, § 187 A.

[443] V. Düsing, *Selbstbewußtseinsmodelle* (München, 1997), 189-190.

(14) **'Pluralismo'**. Não se deveria encerrar este quadro de significados da reflexão sem a introdução de uma última acepção, que Hegel apreende num contexto moral, mas a que não seria contrário ao seu espírito atribuir um sentido mais geral. Na *Propedêutica Filosófica*, embora a propósito de uma qualidade moral, é referido um modo de "circunspecção" ("Besonnenheit"), pelo qual "o homem, pela sua reflexão, se observa e não está assim inteiramente abandonado a [...um] estado singular, mas permanece aberto à consideração do outro".[444] Esta referência, que é apenas moral, está de acordo com a noção de que a reflexão está na base de um pluralismo crítico, em que diferentes teorias ou afirmações podem ser comparadas e criticadas. Este sentido apenas aparentemente contradiz a intenção e o projecto de constituição de um sistema da filosofia.[445] Uma vez que a lógica dialéctica deve ser entendida como um movimento crítico e refutativo entre diferentes teses gerais acerca da determinação ontológica de base, a noção de que o movimento entre as diferentes categorias pode ser entendido como a "reflexão imanente" de cada uma delas implica que a reflexão deve estar presente na consideração de alternativas, bem como na sua refutação e substituição por teses, ou categorias mais adequadas. A reflexão envolve, afinal, a relativização de qualquer esquema unidimensional de inteligibilidade, porque ela é também o ir além das fronteiras.

2.7.4. *Princípios da análise hegeliana da reflexão*

Determinou-se uma série de significados e tópicos que, de modo mais ou menos próximo, estão ligados ao tratamento hegeliano da categoria da reflexão, e que nos permitirão uma compreensão mais geral de cada um dos seus três momentos, a reflexão "positiva", "exterior" e "determinante".

"A aparência é o nulo, ou o sem essência; ora o nulo, ou o sem essência não tem o seu ser num *outro*, em que aparece, mas o seu ser é a sua própria igualdade consigo mesmo."[446] A aparência foi integrada na essência, que não se distingue daquela "na qual" aparece, como algo para além do aparecer. Esta igualdade consigo mesma da aparência é um momento da

[444] "[D]er Mensch [...] durch seine Reflexion sich überschaut und also [...einem] einzelnen Zustande nicht ganz hingegeben ist, sondern offen bleibt für die Betrachtung von anderem [...]" (Prop., 261, § 43).

[445] Assim, e.g., segundo Stekeler-Weithofer (op. cit., 268-269) a reflexão é a traduzibilidade entre "unendliche viele Darstellungen". A reflexão constitui a "queda do homem para a tradução" (ib.).

[446] "Der Schein ist das Nichtige oder Wesenslose; aber das Nichtige oder Wesenslose hat sein Sein nicht in einem Anderen, in dem es scheint, sondern sein Sein ist seine eigene Gleichheit mit sich" (1813, 15).

essência que se revelou um momento próprio da aparência, e conduziu à integração de ambos. "Esta permutação do negativo consigo mesmo determinou-se como a reflexão absoluta."[447] A "permutação", ou reciprocidade do negativo consigo mesmo designa a negatividade absoluta que caracteriza o princípio da essência e, agora, as suas consequências começam a surgir de modo bastante definido. Esta negatividade, pela sua auto-referência, "é então, tanto negatividade quanto negatividade *suprimida*. [...] Ela consiste, por isso, em ser *si mesma* e *não* ser *si mesma* e [isso], na verdade, numa unidade".[448] O paradoxo emerge, em geral, da negação e da auto-referência, e Hegel compreende exactamente esta situação, ao exprimir a negatividade como a "referência do negativo a si mesmo".[449]

Já se abordou suficientemente a questão da possibilidade desta relação, a da auto-aplicação da negação, a qual apenas faz sentido ao nível da relação entre conceitos, e não ao nível da negação como partícula sincategoremática.[450] A negação de um conceito é definível como um conceito *complementar*, de modo tal que os dois juntos esgotam uma esfera de determinação.[451] A sua unidade é a contradição. A relação entre estes dois conceitos é de exclusão mútua e, se forem tomados como particulares, a sua relação pode assumir diferentes formas,[452] regidas por princípios da lógica do ser, da lógica da essência ou do conceito. A "referência do negativo a si mesmo" deverá ser entendida como uma relação de exclusão e complementaridade entre conceitos.

O conceito do imediato possui um negativo, ou complementar, o mediado. Mas depois de ser posta a sua relação, tanto o mediado quanto o imediato se tornam conceitos mediados um pelo outro, e a imediatez do ime-

[447] "Dieser Wechsel des Negativen mit sich selbst hat sich als die absolute Reflexion bestimmt" (ib.).

[448] "[Sie] ist somit so sehr aufgehobene Negativität, als sie Negativität ist. [...] Sie besteht also darin, sie selbst und nicht sie selbst, und zwar in Einer Einheit zu sein" (ib.).

[449] "Beziehung des Negativen auf sich selbst" (ib.).

[450] Cf. o importante artigo de Brauer, "Die dialekische Natur de Vernunft. Über Hegels Auffassung von Negation und Widerspruch" (in *Hegel-Studien*, 30 (1995), 89-104), 93, 99n.23.

[451] Wandschneider estabelece, neste sentido um "Komplementaritätsprinzip" ("Zur Struktur dialektischer Begriffentwicklung", in Idem (ed.), *Das Problem der Dialektik*, Bonn, 1997, 114-169, 121) entre positivo e negativo. No mesmo sentido aponta Cirne-Lima, "Brief über die Dialektik" (in Wandschneider (ed.), op.cit, 77-89, 79, 84).

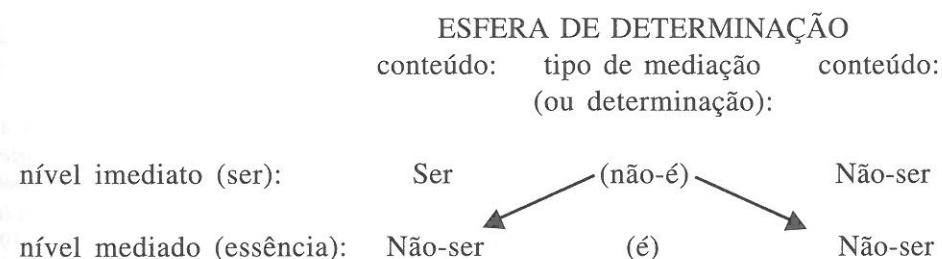
[452] O universal e o singular podem ser aqui tratados ambos como particulares, conforme se verá na lógica do conceito (Cap. 2.10. supra). As relações entre entidades em geral podem assumir diferentes formas, independentemente do facto de se estar a tratar com sendos singulares, i.e. indivíduos, ou particulares. O particular que entre numa relação tanto pode ser um indivíduo quanto uma classe, indiferentemente. Para Hegel, em rigor, o singular é absolutamente singular e o universal o absolutamente universal. Só o particular pode entrar em relações tanto interiores quanto exteriores. O universal apenas pode entrar em relações interiores, o singular, apenas em exteriores.

diato, conforme se viu, é relegada ao estatuto de aparência. E logo, posto não haver verdadeiramente um imediato, a mediação passa a esgotar, sozinha, embora a um nível maior de generalidade, a esfera de determinação e a totalidade do espaço lógico. Com a lógica da essência, a esfera de determinação da lógica passa a ser a da mediação, ou da negação: tal é o sentido da "negatividade absoluta". E, ao nível mais alto de generalidade, a mediação não possui relação exterior a algum outro, e pode entender-se como um imediato. No seu significado, ou conteúdo interno, ela é mediação, não obstante, nas suas relações externas, ser um imediato, dado que não possui, senão aparentemente, um outro, negação ou conceito complementar.

Assim, o próprio conceito significante da mediação, a negatividade, assume a figura do imediato, alterando a imediatez o seu significado para um novo, não mais já o do dado, o do começo, simplesmente, mas o da "igualdade simples consigo, ou a imediatez"[453] da negatividade. Tal mediação da mediação e do imediato é tratada por Hegel como negatividade auto-referida, ou negatividade absoluta.

Recorrendo ao princípio de complementaridade elucidado por Wandschneider, a negação do ser coloca-o perante o não-ser, como dois conceitos distintos. A partir desta determinação, a relação entre ambos é do tipo do 'não-ser', posto que o ser 'não-é' o não-ser, enquanto que este, do mesmo modo 'não-é' o ser. O conteúdo significativo dos conceitos é, assim, diverso do tipo da sua relação exterior, onde um é delimitado pelo outro. Seja esta relação tomada agora como conteúdo categorial, a admissão de uma complementaridade entre ser e não-ser para o primeiro nível de determinação, faz transitar, sem mais, para um segundo nível de determinação, o da lógica da essência. E aquilo que, no nível inicial, era apenas a relação, ou o tipo de determinação, passa a ser o conteúdo conceptual do segundo nível. Este determina-se como a "igualdade" perante si mesma do negativo, segundo a qual o não-ser 'é' o não-ser. Poderá elucidar-se estas relações a partir do seguinte esquema.

ESFERA DE DETERMINAÇÃO

	conteúdo:	tipo de mediação (ou determinação):	conteúdo:
nível imediato (ser):	Ser	(não-é)	Não-ser
nível mediado (essência):	Não-ser	(é)	Não-ser

[453] "[E]infache Gleichheit mit sich oder Unmittelbarkeit" (1813, 15).

Ambos os conteúdos, ao primeiro nível, são instâncias do conceito 'não--ser', ou "correspondentes-ao-não-ser".[454] Ao nível dos conteúdos conceptuais, o primado é conferido ao ser e à sua determinação, mas o primado da mediação, ou da negatividade como relação primária, i.e. 'imediata', a que Hegel pretende aludir, está já implícito no primeiro nível, como a essência no ser. Se se admitir a identidade entre o não-ser a separar o ser do não-ser, e o conteúdo do não-ser como categoria, entre o nível pragmático do que era feito no primeiro nível, com o que é dito no segundo, – o que não parece difícil de aceitar –, emerge o carácter paradoxal desta mediação. A partir do momento em que o conteúdo do lado direito da esfera de determinação, no seu primeiro nível, é reflexivamente identificado com a diferença, ou negação, entre o lado esquerdo e o lado direito, também ao lado esquerdo se pode atribuir o 'não-ser' do lado direito. Também o ser, na ausência de outro conteúdo, só pode ser definido pela negatividade do não-ser, pelo qual se distingue do mesmo não-ser. Ao se realizar esta introdução do conteúdo da atribuição do 'não-ser' ao ser, ele recebe, igualmente, como seu conteúdo determinável, o 'não-ser', o que se encontra expresso no segundo nível.[455] Este segundo nível é um nível de reflexão, posto que exige que a relação entre ser e não-ser se torne um universal abrangendo os dois lados da complementaridade. Estes dois lados possuem, então, o mesmo conteúdo, e existe um retorno do 'é', agora como relação, mediação ou atribuição, e não mais como conteúdo de algum conceito. Este retorno é o retorno da imediatez, agora num novo sentido, dispensando o conteúdo conceptual do ser, que era o seu sentido original (Hegel chama-lhe a "igualdade" da negatividade consigo mesma). O paradoxo emerge da transposição – ou do ignorar – a diferença de nível reflexivo.[456] Na transição ignora-se também a diferença gramatical entre o infinitivo "não-ser" e o indicativo "não-é". Admitimos que esta diferença linguística reflecte o problema, mas não invalida a identidade, a qual, aliás, Hegel não pretende que seja absoluta, mas justamente distinguida pela reflexão – ou, no caso gramatical, pela flexão!

[454] Na terminologia de Wandschneider (op. cit., 121ss.).

[455] Reapresentamos aqui, de modo mais geral, para esclarecer as relações entre o ser e a sua reflexão como essência, os princípios antinómicos de Wandschneider, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorien-Entwicklung in Hegels 'Wissenschaft der Logik'* (Stuttgart, 1995); e Idem, "Zur Struktur dialektischer Begriffentwicklung" (in Idem (ed.), *Das Problem der Dialektik* (Bonn, 1997), 114-169. V. a nossa recensão in *Hegel-Studien* 34 (1999), 174-178.

[456] Para uma descrição semelhante de como a reflexão toma a forma da diferença de um nível como conteúdo do nível seguinte, cf. Henrich, "Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung" (in Idem (ed.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, 1978, 203-324, 263)

Hegel desenvolve a questão ainda mais além. A reflexão "é o coincidir imediato do negativo *consigo mesmo*",[457] o que significa que o negativo, pela acção do seu próprio significado, esgota a esfera de determinação, não restando conceito complementar que se lhe oponha. A essência impõe, por isso, uma relação de domínio sobre o seu outro.[458] Não havendo complementaridade, o negativo apenas se define perante si próprio, explicando-se, nisso, a sua auto-referência.

A função do negativo, no primeiro nível de reflexão, é a de estabelecer a complementaridade, o 'não-ser'. Todavia, no segundo nível, a negação é o próprio conteúdo do conceito, o que gera um conflito antinómico entre a determinação de "igualdade" do conteúdo, e a sua definição como negação. A negação é igual a si própria mas, simultaneamente, atribui-se, ou nega-se a si própria. Em qualquer caso, ela restabelece a imediatez, posto que ao ser igual a si própria, representa a imediatez, mas ao ser atribuída a si própria, gera o seu oposto, novamente a imediatez. O oposto é, então, não propriamente o outro da negação, mas o seu produto, e a sua outra face. O negativo é igual a si próprio na sua oposição, e Hegel exprime esta "igualdade" também como um acompanhar-se na passagem ao seu outro.

"Assim", continua o texto, "este acompanhar [do negativo a si próprio] é *em primeiro lugar* igualdade consigo mesmo, ou imediatez; mas, *em segundo lugar*, esta imediatez é a igualdade *do negativo* consigo e, assim, a igualdade que se nega a si mesma".[459] Ora é o *consigo mesmo* o sublinhado, ora o *negativo*. A função de complementaridade e diferença é preenchida pelo próprio negativo em si mesmo, e não é possível pôr um outro ao seu lado. A igualdade[460] do negativo consigo próprio tem, por isso, um triplo sentido. Enquanto *igualdade* simplesmente, define um modo de ser, uma imediatez. Enquanto igualdade *consigo mesmo*, define uma auto-referência, uma reflexão. Enquanto igualdade consigo próprio *do negativo* é a ligação a si do negativo. Ao frisar a *auto-referência*, o texto refere a igualdade como a imediatez. Ao frisar que a auto-referência é *do negativo*, indica que essa igualdade se nega a si própria e põe o seu oposto.

[457] "[Die Reflexion] ist unmittelbares Zusammenfallen des Negativen *mit sich selbst*" (1813, 15).

[458] Cf. Theunissen, *Sein und Schein* (Frankfurt a. M., 1994²), 28-29, 166.

[459] "[S]o ist dieses Zusammengehen *erstlich* Gleichheit mit sich oder Unmittelbarkeit; aber *zweitens* ist diese Unmittelbarkeit die Gleichheit *des Negativen* mit sich, somit die sich selbst negierende Gleichheit" (1813, 15).

[460] Hegel emprega o termo "igualdade" ("Gleichheit") naturalmente com o fito de evitar romper a ordem lógica, o que aconteceria com o emprego, em muitos sentidos mais natural, de "identidade" ("Identität"). O que está suposto nesta "igualdade" é uma "identidade" ainda não reflectida. A equação do ser com a identidade é, de resto, tradicionalmente melhor estabelecida, desde Aristóteles (v. Met. 1003b23ss.) do que com alguma "igualdade". Nada obstaria ao emprego do termo "identidade", de modo ainda não dialecticamente esclarecido.

O negativo é necessariamente *outro*, ou mediação, pois é somente nisto que se pode distinguir do ser, e é igualmente nisso que reside a sua função de negação, que produz a complementaridade entre conceitos. Mas de que coisa é ele o momento complementar ou a mediação? (1) Não é de modo nenhum, o outro de coisa nenhuma, ou de nada, pois se o fosse, não se distinguiria, em nenhum sentido, do ser. Só a este cabe ser o outro do nada. (2) Ao nível da reflexão, o negativo é um imediato, e não é por isso, tão-pouco, o outro de *algum* outro, pois estaria então perante esse algum outro, diferente e oposto a ele, o que significaria simplesmente a retomada da situação da relação entre imediatos não-reflectida, do primeiro nível do esquema. (3) Se deve ser um outro, só lhe resta, consequentemente, ser o outro de *si mesmo*. No esquema, a função diferenciadora é preenchida, ao segundo nível, paradoxalmente pela imediatez do 'é'. Esta imediatez é então a unidade buscada capaz de se auto-diferenciar, "a imediatez que é em si o negativo em si mesma, [que é] ser o que não é",[461] poderia dizer-se, a infinidade que não é um outro, finitizado perante o finito.

O negativo refere-se a si próprio ao se separar de si. E este acto é a reafirmação e verificação do seu significado, assim como a ideia lógica absoluta se tem de separar de si mesma, e passar à realidade, para construir a sua identidade. O negativo é então "retorno a si",[462] e a imediatez própria do negativo é o "suprimir do negativo",[463] onde ele não transita ao seu outro, mas antes retorna a si – assim como a realidade do espírito virá a reassumir o lógico como a sua identificação. A imediatez, neste sentido, suprime-se, pois, a si própria, uma vez que é imediatez somente como *"retorno a partir de um [outro]*, deste modo, imediatez que se suprime a si mesma".[464]

A tese de Hegel é que a reflexividade de uma qualquer igualdade consigo próprio deve ser fundada sobre a auto-referência da negatividade, uma vez que esta é auto-diferenciação. Assim, apenas pode haver reflexividade com base na negatividade. Mas que sentidos recebe a negatividade? Ela é, primeiro, o de relação externa, alteridade. Em segundo lugar, de relação interna, auto-diferenciação. Hegel pretende demonstrar que o conteúdo da essência, como negatividade, é suficiente para integrar em si o seu oposto. A auto-referência da negatividade é geradora da *pura diferença*, o que Hegel exprime com a terminologia do "retorno", ou com a expressão, de cunho niilista, segundo a qual "o devir na essência, o seu movimento reflexivo é, então, o *movimento do nada para o nada, e daí de volta para si próprio*".[465] Esta expressão refere a pura diferença, e procura exprimir a conclusão de que o ser pode ser suprimido na pura mediação.

[461] "[...] die Unmittelbarkeit, die an sich das Negative ihrer selbst ist, dies zu sein, was sie nicht ist" (1813, 15).

[462] "Rückkehr in sich" (ib.).

[463] "Aufheben des Negativen" (ib.).

[464] *"Rückkehr aus einem*, somit sich selbst aufhebende Unmittelbarkeit" (ib.).

A negação auto-referida produz paradoxos e, efectivamente, a linguagem de Hegel assume aspectos paradoxais na sua descrição. Isto deriva da essencial circularidade aqui encontrada. A negação, que agora não se separa da reflexão, é movimento de auto-negação, de pôr o seu oposto, o qual é o imediato, apesar de a sua identidade ser sempre a da negação da negação, interna ou externamente. A negação, considerada (1) como relação externa, transita ao seu outro, mas este trânsito apenas pode encontrar a sua própria negação, reflicta-se ou não acerca da identidade do imediato encontrado. O imediato é nada mais que a negação da negação. E esta relação externa é, afinal, (2) a própria relação interna da negação, ou negatividade. Nesta perspectiva, a negação é pura auto-referência, o que a conduz a nova auto-anulação, segundo um esquema que se reproduz indefinidamente.

Mais uma vez, é esclarecedor o paralelo entre a negatividade absoluta e a concepção hegeliana da autoconsciência. A complexidade das relações analisadas dão conta da estranheza do fenómeno da autoconsciência. A semântica da consciência só pode ser entendida a partir da negatividade, sob cujo signo justamente se coloca a *Fenomenologia do Espírito*. A circularidade da consciência que se pensa a si própria deriva desta estrutura circular da negatividade que lhe é inerente. A consciência, ou o eu, para se encontrar a si próprio, nega o mundo perante o qual está situado. A condição do seu reencontro, ou retorno a si, é esta capacidade de negar o mundo, isto é, a sua liberdade abstracta. Mas o eu nada encontra de positivo em si, e descobre que nada é, além desta capacidade de negar e de se abstrair do mundo. A reflexividade é assim, vazia, pura negatividade. Este era o problema da filosofia de Fichte, que permanecia na reafirmação de uma subjectividade formal e vazia, que não podia dar conta, e.g., da natureza, que degradava a mero lugar de exercício para a lei moral imposta pelo eu.[466] Sejam ou não justificadas as críticas a Fichte, Hegel procura mostrar que a sua própria abordagem da reflexão como negatividade pode dar conta de como a negação auto-referida põe o ser imediato.

A reflexão é justamente um acto de *"pôr*, na medida em que é a imediatez como um retornar."[467] A reflexão, como se viu, pressupõe-se a si

[465] "Das Werden im Wesen, seine reflektierende Bewegung, ist daher die *Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück*" (ib. 14).

[466] Ou até, em textos mais tardios, só poder aparentemente dar conta do mundo como um "nada" (cf. *Wissenschaftslehre 1805*, GA II/9, 34v0, 36v4). Naturalmente, as vias de solução propostas por Fichte não serão mais atendidas por Hegel. Sobre este confronto v. ainda Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804* (Freiburg / München, 1970).

[467] "Sie ist *Setzen*, insofern sie die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren ist" (1813, 16).

própria porque assenta na estrutura da negatividade que se pressupõe a si sempre no seu outro, e que põe o seu outro ao se pôr a si. Porque todo o pôr novamente se suprime na negatividade, toda a posição de um é a pressuposição de outro, e inversamente. Ou seja, em termos concretos, a reflexão pressupõe igualmente o ser imediato que põe, assim como o eu pressupõe o seu mundo.

2.7.5. *Acerca da reflexão positiva*

Hegel divide a reflexão em três capítulos: a reflexão positiva, a reflexão exterior e a reflexão determinante. No primeiro, entende a reflexão sobretudo a partir da sua auto-pressuposição, ou seja, do facto de que ela se encontra sempre já como por si mesma pressuposta. O seu acto constitutivo, de retorno a si, supõe-na, de certo modo, já realizada. No segundo capítulo, a reflexão é entendida como exterior ao seu objecto, como nada nele determinando ou podendo alterar. No terceiro capítulo, sobre a reflexão determinante, Hegel pretende mostrar como a reflexão efectivamente determina o seu objecto.

O capítulo acerca da reflexão, com os seus três momentos, de reflexão positiva, exterior e determinante pode ser entendido como um debate com a abordagem da reflexão por Fichte e Kant, bem como a resposta do próprio Hegel à questão. A ordenação do capítulo parece começar então com uma resposta a Fichte, transitar em seguida para uma resposta a Kant, até propor uma síntese propriamente hegeliana.[468] Por um lado, a noção de uma reflexão que é exterior ao seu objecto parece coincidir com a reflexão do juízo kantiana, que não determina efectivamente o seu objecto, e por isso é "exterior", enquanto oposta à determinação, que representa uma subsunção com valor objectivo. O debate, na reflexão positiva, com o mote de Fichte, "o eu põe-se simplesmente a si mesmo",[469] parece, por outro lado, claro. Ora, como diz Hegel no seu texto acerca do começo da filosofia, não há um pôr simplesmente, porque "pelo contrário, o eu é o maximamente concreto; é a consciência de si como mundo infinitamente diverso".[470] Hegel procura mostrar que não há nenhum começo com a reflexão, ou seja, que a reflexão

---

[468] Bubner realça o facto: "In den folgenden Unterabschnitten über "setzende", "äußere" und "bestimmende" Reflexion steckt zunächst eine subtile Debatte mit Fichte, dessem Urakt des Setzens eigentlich ein Voraussetzen sei und also mit dem Originalpathos des Autors unvereinbar, weiterhin mit Kants reflektierender Urteilskraft, worin die absolute Reflexion veräußerlicht werde [...]" (Bubner, "Vollendung oder Aufhebung der Metaphysik in Hegels Wissenschaft der Logik" (in Idem, *Innovationen des Idealismus,* Göttingen, 1995, 53-71, 61-62).

[469] "Das ich setzt sich schlechthin" (Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, in GA I/2, 259).

[470] "Ich ist vielmehr das Konkreteste; es ist das Bewußtsein seiner als unendlich mannigfaltiger Welt" (1812, 41). Para uma avaliação desta crítica, v. o ponto 2.3.5. supra.

não é capaz de conhecer o seu começo, com a impossibilidade de construir um sistema sobre ela, como tentou o jovem Fichte.

A reflexão pressupõe tudo aquilo que ela põe, embora ponha, igualmente tudo aquilo que pressupõe. A linguagem assim condensada pretende dizer que a reflexão tem de admitir como dado todo o outro, ou objecto, que faz referir a si, ou seja, aquilo que ela, ao referir a si, parece criar é, na verdade, apenas encontrado por ela. Mas, por sua vez, todo este outro por ela encontrado só pode ser referido a si na medida em que de certo modo o reduz a si, ou que *cria* pelo menos o modo da sua integração e apropriação. Ela é pura circularidade, *princípio* absolutamente autónomo *de si*, mas princípio inefectivo, uma vez que tem de pressupor tudo aquilo que põe. Esta circularidade entre a reflexão e o seu objecto, que apenas reflecte na verdade a sua relação consigo mesma, define um "movimento espontâneo – movimento que parte de si, porquanto a reflexão positiva é pressupositiva mas, como reflexão pressupositiva, é simplesmente positiva".[471]

No debate assim implícito com Fichte não se trata porventura de negar que a auto-posição do eu seja um auto-movimento, um princípio absoluto que parte de si mesmo e determina, ao menos em parte, a posição do não-eu e do mundo. Hegel pretende fazer ressaltar que o princípio do auto-movimento, a absoluta auto-posição, bem como os restantes actos, de pôr o não-eu e o da divisibilidade ou quantitabilidade em geral do eu e do não-eu, são actos da reflexão que não autorizam a sair de uma circularidade injustificada. A negatividade absoluta de onde parte o começo da absoluta auto-posição do eu é circular e paradoxal, no sentido em que, por um lado, se não pode efectivamente, tão-pouco como o eu, ser negada, por outro lado, qualquer afirmação sua está envolta num pressuposto. O *acto* absoluto da livre auto-referência que se pretende enunciar não pode ser efectivamente começo, posto que a reflexão "só é si mesma na medida em que é o seu negativo".[472]

Ela é circular e auto-pressupõe-se. Mas a denúncia da circularidade é, com efeito, uma forma de conceder o carácter de auto-posição principial do eu, fazendo ao mesmo tempo recordar a ligação incindível da autonomia da reflexão à aparência, e que a auto-posição não põe mais do que pressupõe. A figura da negatividade, ou a essência, não constitui um domínio directamente acessível à reflexividade, mas exige que se parta do próprio ser. Somente a partir da auto-anulação do ser é possível aceder, segundo Hegel, à reflexividade, e não por uma anulação do ser feita a partir do exterior, por

---

[471] "Selbstbewegung, – Bewegung, die aus sich kommt, insofern die *setzende* Reflexion *voraussetzende*, aber als *voraussetzende* Reflexion schlechthin *setzende* ist" (1813, 17).

[472] "[Die Reflexion] ist nur sich selbst, indem sie das Negative ihrer ist" (ib.).

abstracção, ou por reflexão exterior. Uma tal anulação resultará na prisão definitiva do pensar num mau infinito de uma aproximação que não pode, e por isso não se deve realizar.[473]

Na sua "Lógica Objectiva", que inclui a Doutrina do Ser e a Doutrina da Essência, Hegel pensa poder harmonizar o ser e a essência, apenas permitindo que esta emirja a partir de uma rigorosa auto-anulação do ser. O vir a ser da reflexão deve ser entendido como um processo em geral 'diacrónico', natural, histórico, ou 'fenomenológico' no sentido hegeliano, e não de uma abstracção a partir da reflexão exterior.

Com o seu princípio da negatividade, que faz suceder sem hiato à essência a reflexão, e a esta, como se verá ainda, a identidade, a oposição e o fundamento, Hegel logra resolver o problema do sistema fichteano, que exigia três princípios: "o eu põe-se a si próprio"; "o eu opõe-se um não-eu"; "o eu opõe, no eu, ao eu divisível, um não-eu divisível".[474] A redução destes três princípios, que do mesmo modo ligavam a reflexão à *identidade*, à *oposição* e ao *fundamento*, a um só princípio, o da negatividade absoluta, sem perder a auto-posição principial da reflexão, é um feito do pensamento de Hegel que lhe permite avançar para a constituição de um sistema sem os problemas anteriormente manifestados. A negatividade absoluta fornece uma reflexão essencial – isto é, *não exterior* – que permite pôr e pressupor simultaneamente o ser e a reflexão, e propor definições sucessivamente ligadas entre si, para a identidade, a oposição e o fundamento. A identidade, derivada da essência, põe novamente a negação, esta, as formas da oposição, bem como o modo mais agudo desta última, a contradição. Da contradição, por sua vez, segue-se o conceito do fundamento. Hegel parte, então, da "reflexão" para a "identidade", a "oposição" e o "fundamento". O desenvolvimento da lógica da reflexão em Hegel segue, então, paralelamente à *Doutrina da Ciência* de Fichte que, numa sequência semelhante, tinha encontrado os seus princípios, em primeiro lugar, a partir da reflexão sobre uma proposição que exprime a *identidade*, em segundo lugar, um princípio a partir de uma proposição que exprime a *oposição* e, por fim, um terceiro princípio, a partir de uma relação de *fundamento*.[475]

[473] Cf. 1832, 130, 133; tb. *Differenzschrift* (GW 4), 82ss.

[474] Fichte, op. cit., 272.

[475] Cf. ib. A relação de fundamento, ou princípio da razão suficiente, na interpretação fichteana é um princípio de relação conceptual, e não, directamente, de alguma forma de causalidade. Ele exprime as condições conceptuais para qualquer outro conceito. V. o capítulo 2.8.4. infra.

2.7.6. *Acerca da reflexão exterior*

Com a passagem da reflexão positiva ao segundo momento da exposição de Hegel, à reflexão exterior, a referência à história da filosofia, nomeadamente a Kant, é explícita. O problema que nesta transição da reflexão positiva à reflexão exterior se põe, é o da sua necessidade e, mesmo, da sua possibilidade perante a aparente auto-suficiência ou infinita circularidade de uma reflexão que se põe e pressupõe a si mesma e ao seu outro. Com a denominada reflexão "exterior", reconstitui-se um "outro" relativamente à essência, que se põe como exterior a ela. Mas o facto de que Hegel já mostrou que toda a pressuposição de um outro é remissível à auto-posição da reflexão, e que toda a posição da reflexão remete à pressuposição do outro, o carácter de circularidade assim alcançado parece não deixar nenhuma escapatória para um posterior desenvolvimento mais além da reflexão. Ver-se-á que o princípio da negatividade funda um círculo entre posição e pressuposição de que dificilmente se sai.

Com a reflexão exterior parece tratar-se de uma injustificada "agudização [...] do outro".[476] Este problema, apesar de diferentes tentativas, não encontrou uma solução simples. Como resultado da nossa análise, não nos parece haver efectivo avanço dialéctico nos três momentos da reflexão, a reflexão positiva, exterior e determinante mas, pelo contrário, haver uma simples explicitação de momentos já contidos na reflexão em geral. A marcação dos três momentos não os diferencia suficientemente, mas limita-se a explicitar diferentes aspectos, não contraditórios entre si, de um mesmo conceito de reflexão. Os momentos estão já contidos no momento inicial, podendo todo o desenvolvimento caber numa mesma categoria, a da reflexão, de que Hegel faz realçar sucessivamente três aspectos. Procuraremos assim mostrar, não que o avanço é injustificado, e a sequência lógica estaria rompida pela introdução ilegítima de elementos exógenos, mas que os três tipos de reflexão considerados não se diferenciam senão de modo ténue, como análise de aspectos de um mesmo momento lógico.

Nas três edições da lógica enciclopédica, em 1817, 1827 e 1830, Hegel não voltou a desenvolver a reflexão como categoria, ou determinação do pensar independente, e ainda menos segundo os três momentos propostos na lógica da essência de 1813. Não há, efectivamente, meio de realizar um verdadeiro desenvolvimento nos termos da reflexão. A sua absolutização, diferenciação e determinação não constituem verdadeiras transições catego-

[476] Trata-se, segundo Schmidt (*Georg F. W. Hegel. Wissenschaft der Logik - Die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar*, Paderborn, 1997, 47n.) de uma "plötzliche Verschärfung der Differenz zwischen Reflexion und ihrem Anderen [...]". V. a nossa recensão em *Hegel Studien* 33 (1998), 244-247.

riais que tragam algo de novo ao conceito da reflexão, mas parecem antes limitar-se a exibir momentos já dados no conceito inicial. O problema, no entanto, conforme se referiu, não impede de modo nenhum que se procure observar as relações entre os diferentes aspectos considerados – ainda que não constituam genuínas sínteses ou transições dialécticas.

Antes porém de prosseguir na análise da argumentação a propósito desta transição, poderá alargar-se agora para os diferentes momentos da reflexão as nossas observações acerca da relação entre a lógica e a realidade. Conforme se referiu anteriormente, a relação entre o real e o lógico é uma relação de reflexão, e pode assumir, consoante a perspectiva que se pretender adoptar, as diferentes formas da reflexão. Assim, poderá considerar-se entre real e lógica uma relação de posição e pressuposição. A lógica, como a essência do real, *põe* o real. Este é então um ser-posto, ou seja, perde a sua autonomia, constituindo-se uma forma de consideração idealista ou logicista do real. A intelecção que Hegel alcança, fundamental para a constituição do sistema, de que a posição é pressuposição, permite evidenciar que a lógica justamente pressupõe o seu outro, o real, porque "a reflexão *encontra* um imediato, além do qual ela vai e a partir do qual ela retorna. Mas este retorno é somente o pressupor do encontrado. Este pressuposto só vem a ser na medida em que é *abandonado*; a sua imediatez é a imediatez suprimida. – A imediatez suprimida é, inversamente, o retorno a si".[477] Dificilmente esta passagem poderia ser lida sem nela se encontrar uma definição das relações entre lógica e realidade, até porque uma expressão muito similar a este "abandonar" ("verlassen") se pode encontrar no final da lógica, onde é explicitada a transição à filosofia da natureza também como um "abandono", "despedir" ou "entregar-se" ("entlassen"). Assim, a essência lógica pressupõe o imediato real, ou natural que ela nega, sendo este "o *vir* da essência até junto a si [bei sich], o ser simples, igual a si".[478] A essência só está em si própria, ou "junto a si" [bei sich] em virtude de retornar ao ser simples encontrado, para além do qual ela vai.

A reflexão exterior representa, em relação à reflexão positiva, uma "agudização do outro", uma "perda" da identidade alcançada entre a essência e a aparência.[479] Será perdoável, apesar de algum alongamento da questão, dar um relance por algumas apreciações de comentadores que detectam este problema, o que nem sempre acontece. McTaggart, sem fazer especial refe-

[477] "Die Reflexion *findet* ein Unmittelbares *vor*, über das sie hinausgeht und aus dem sie die Rückkehr ist. Aber diese Rückkehr ist erst das Voraussetzen des Vorgefundenen. Diese Vorgefundene wird nur darin, daß es *verlassen* wird; seine Unmittelbarkeit ist die Aufgehobene Unmittelbarkeit. – Die aufgehobene Unmittelbarkeit umgekehrt ist die Rückkehr in sich" (1813, 16).

[478] "[D]as *Ankommen* des Wesens bei sich, das einfache, sich selbst gleiche Sein" (ib. 16-17).

[479] "Verlust", segundo Henrich (op. cit., 291).

rência à questão, parece confirmar a nossa interpretação, de que se trata fundamentalmente de desenvolver aspectos da reflexão. O comentador entende a transição da reflexão positiva à reflexão exterior como uma simples "restauração" do imediato,[480] o qual é novamente posto perante a reflexão, tornada, por isso, exterior. Não adverte, contudo, que este outro imediato era já o pressuposto da reflexão positiva, não ficando, por isso, de modo nenhum claro, o motivo pelo qual ele deve agora assumir uma função diversa da anterior.

Henrich, por sua vez, entende a transição como se segue: "aquilo que se segue da definição da essência não pode ser completado com uma alteridade aparente. A essência é o outro de si mesma. Assim como tudo aquilo que ela põe tem de permanecer na sua unidade [sc. da essência] e ser, por isso, suprimido, do mesmo modo ela tem também de chegar a uma relação de alteridade ou de determinidade no interior dessa unidade".[481] Alega-se que a degradação de toda a alteridade em aparência não faz justiça ao momento da verdadeira alteridade de si própria que a essência possui, sendo então de esperar que esta insuficiência se venha a tornar manifesta de forma aguda, e exigir uma determinação própria para a essência. Na verdade, o problema já deveria ter sido resolvido anteriormente, e a referida "perda" da identidade no seu outro parece-se mais com o retorno ao início da essência, que foi justamente resolvido pela noção de "aparência", do que propriamente com algum avanço. Uma nova determinação da essência ao ser, ou pelo ser, como o seu outro assemelha-se mais com a repetição da relação entre essência e aparência, já criticada.

"Sobressai que a reflexão e o seu desenvolvimento formal não pode ser apreendida como um todo definitivo. Pelo contrário, o desenvolvimento formal impele para relações de determinidade, nas quais a reflexão 'sai para fora de si mesma'."[482] O problema é, efectivamente, o de um sair de si da reflexão que não seja novamente reconduzível a um pressuposto, posto por ela. A circularidade da reflexão positiva não constituiria um todo completo, posto que nela não haveria um verdadeiro outro.

"Mas se a aparência, como é necessário, for também identificada com a essência, como auto-referência auto-suficiente do negativo, e assim, consi-

[480] Cf. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic* (New York, 1964), 101.

[481] "Mit scheinhafter Andersheit ist aber das, was aus der Definition des Wesens folgt, nicht zu erfüllen. Das Wesen ist das Andere seiner selbst. Wie sehr also auch alles, was es setzt, in seiner Einheit bleiben und somit aufgehoben sein muß, so muß es doch auch zu einer Relation von Andersheit oder Bestimmtheit innerhalb dieser Einheit kommen" (Henrich, op. cit., 293).

[482] "Es zeichnet sich ab, daß die Reflexion und ihre formale Entwicklung in sich nicht als definitives Ganzes zu fassen sind. Die formale Entwicklung treibt vielmehr in Bestimmtheitsverhältnisse, in denen die Reflexion 'außer sich kommt'" (ib. 295).

derando a sua unidade consigo mesmo somente como com a essência, então ela [sc. a aparência] ganha também uma estabilidade interior perante aquilo em relação ao qual ela é, simultaneamente, apenas um ser-posto".[483] Henrich pretende assim evidenciar que o estatuto do outro da essência não pode permanecer o de um simples aparência, mas deverá ganhar uma outra "estabilidade", a da determinidade, de um outro perante a reflexão, que se deverá tornar, em consequência, exterior. Henrich interpreta esta relação ao outro da reflexão como uma "auto-duplicação" da mesma, como auto-determinação, e assim, "o passo para a auto-duplicação da reflexão é uma implicação do conceito da essência, mas um pensamento que não mais é do domínio do conceito da essência. Apenas a lógica do conceito poderá dizer como a reflexão dupla é para pensar de modo apropriado – o que significa propriamente estar-no-seu-outro-junto-a-si-mesma".[484]

Antes de se apontar a insuficiência própria desta interpretação, refira-se o inegável estatuto especial desta transição, no qual está em jogo um "início da nova dimensão do problema da lógica".[485] Com efeito, está-se efectivamente, com a auto-exteriorização da reflexão, a lidar já com um complexo de problemas ligado à relação entre essência e conceito, até aqui desconhecidos. Mas não se trata de uma "auto-duplicação" da reflexão, o que parece implicar a posição de uma reflexão ante outra reflexão, o que apontaria para uma situação designável como 'inter-reflexividade', que só poderíamos interpretar como fundação estrutural para a intersubjectividade. O avanço para a lógica do conceito parece constituir antes uma desistência de resolver a questão, com recurso a uma consideração geral que conduz a essência, como um *todo* em direcção ao conceito, do que a resolução desta questão específica, interior à lógica da essência. Esta solução envolveria a assunção de que a lógica da essência não se poderia determinar mais longe, exigindo já a sua reflexão especulativa em direcção ao conceito. Faz-se assim coincidir simplesmente a reflexão com a essência, negando-se justamente qualquer passagem da reflexão positiva à reflexão exterior. E o problema é dado como insolúvel, ou substituído por um outro, muito mais vasto e cujo tratamento estaria aqui fora do lugar.

[483] "Wird aber, wie es nötig ist, der Schein auch mit dem Wesen als selbstgenügsame Selbstbeziehung des Negativen und somit im Blick auf dessen Einheit nur mit sich mit dem Wesen identifiziert, so gewinnt er damit auch eine innere Stabilität gegen das, in Beziehung auf das er zugleich nur Gesetztsein ist" (ib. 294).

[484] "[...] der Schritt zur Selbstverdoppelung der Reflexion ist Implikation des Wesensbegriffes, aber kein vom Wesensbegriff selbst noch beherrschbarer Gedanke. Erst die Logik des Begriffes wird zu sagen vermögen, wie doppelte Reflexion eigentlich zu denken sei – was In-seinem-Anderem-bei-sich-selbst-sein eigentlich heißt" (ib. 299).

[485] "[...] beginn der neuen Problemdimension der Logik" (ib. 302).

Um outro importante comentário, escrito por Ch. Iber, levanta o problema e encontra por sua vez uma justificação para a transição em questão: "a reflexão positiva [...] é só relativamente consistente, porque é construída circularmente [...]. Ela é, assim, auto-reflexão infinita, e não se vê porquê deverá sair deste círculo em direcção à determinidade. [...] Na verdade, a reflexão positiva aponta para um momento que nela ficou ignorado. Pois na medida em que a reflexão positiva é unidade de pôr e pressupor, a diferença entre estes dois momentos não se pode manter de modo significativo." Nesta reflexão há um "esquecer [...] do pôr". "A reflexão exterior visa uma diferença de aspectos que não pôde ser acomodada anteriormente [...]." "Como uma tal diferença de aspectos na reflexão positiva, pode ser indicada a diferença mencionada entre pôr e pressupor e, assim, entre reflexão e imediatez. [...] A diferença não elaborada entre reflexão e imediatez no interior da reflexão positiva é o motivo para a necessária intervenção da reflexão exterior."[486] O motivo da transição reside então num "esquecer" do pôr, numa diferenciação necessária entre pôr e pressupor que a reflexão positiva não pode dar conta. Se se considerar que a essência é, na linguagem não rigorosa da representação, 'recordação' ('Erinnerung'),[487] a referência a um 'esquecer' veicula inadvertidamente a negação da essência como um todo, e assim, novamente, uma simples identidade da essência com a reflexão positiva, e a sua negação, consequentemente, já com o conceito. Esta negação da essência suporia, do mesmo modo, uma impossibilidade de a essência se determinar mais além, dentro de si própria. E o problema da passagem da reflexão positiva à reflexão exterior seria, do mesmo modo, insolúvel, a não ser ao preço de uma negação da essência como um todo e, afinal, da própria reflexão, não se alcançando, do mesmo modo, uma nova figura da reflexão.

Mas o mais importante do argumento é a referência à insuficiente elaboração da diferença entre posição e pressuposição, ou entre imediatez e reflexão. Esta diferença não deve, contudo, ser considerada suficiente para gerar uma exterioridade da reflexão em relação ao outro por ela pressuposto,

[486] "*Erstens* ist die setzende Reflexion nur relativ konsistent, denn sie ist zirkular konstruirt [...]. Damit ist sie unendliche Selbstreflexion, und es ist nicht absehbar, wie sie aus diesem Zirkel heraus zu Bestimmtheit gelangen soll. [...] Tatsächlich weist die setzende Reflexion *zweitens* ein in ihr ignoriertes Moment auf. Denn indem die setzende Reflexion Einheit von Setzen und Voraussetzen ist, ist die Differenz dieser beiden Momente nicht prägnant festzuhalten." Trata-se de um "Vergessen [...] des Setzens" (Iber, op. cit., 165). "Die äußere Reflexion intendiert eine Aspektenunterscheidung, die vorher nicht beheimatet konnte [...]." (ib. 166) "Als solche Aspektenunterscheidung an der setzenden Reflexion kann die oben erwähnte Differenz zwischen Setzen und Voraussetzen und damit von Reflexion und Unmittelbarkeit bezeichnet werden. [...] Die unverarbeitete Differenz zwischen Reflexion und Unmittelbarkeit innerhalb der setzende Reflexion ist also der Grund für das notwendige Auftretten der äußeren Reflexion" (ib. 167).

[487] Cf. 1813, 3.

uma vez que tal elaboração é o trabalho da própria reflexão positiva, parece encerrar-se com ela, e não conduzir mais longe. A reflexão positiva elabora o pressuposto de tal modo que ele é explicitado como um ser-posto. Não há, aqui, motivo para ir além do círculo da reflexão positiva. A diferença entre reflexão e imediatez é uma diferença que não se pode *seguir* à reflexão positiva, uma vez que é *anterior* a ela, e por ela resolvida no círculo infinito da posição e da pressuposição. Na base das observações de Iber está a intelecção correcta de que imediatez e negatividade estão de algum modo separadas na reflexão positiva. Mas será necessário, como se buscará mais abaixo, explicitar os motivos por que essa diferença pode ser legitimamente concluída, ou tida por insuficientemente resolvida.

Com a reflexão exterior ocorre, com efeito, conforme os comentadores bem se dão conta, um primeiro esboço de auto-negação da essência, da sua síntese com o ser e consequente produção do conceito, numa reflexão da reflexão já de cariz especulativo. Isto é efectivamente o que se está desde já a preparar, mas de modo nenhum realizado. A essência não se resolve na reflexão positiva, mas irá determinar-se mais além. Duas referências textuais, no capítulo sobre a reflexão positiva, à "determinidade" e ao estar "determinada"[488] da reflexão apontam para o começo do seu retorno ao ser-aí, cujo sentido e terminologia é, conforme se viu, justamente o da "determinidade". Isto remete-nos, naturalmente, para a tarefa, enunciada desde o começo da lógica da essência, de que ela deve "dar-se a si *ser-aí*".[489] Este dar-se ser-aí, ou tornar-se existente da essência coincide com a "concretização" de duas dialécticas abstractas, a do ser e a da reflexão, como sublinha K. Schmidt.[490] Aquilo que Henrich e Iber aqui apontam não é incorrecto, no sentido em que efectivamente existe um retorno ao ser. O erro está em, de certo modo, supô-lo realizado e não somente iniciado aqui.

2.7.7. O problema da reflexão exterior como determinação da reflexão

Postos os termos do problema, dois procedimentos poderão orientar-nos para compreender a superação da reflexão positiva pela reflexão exterior, isto é, como se sai do círculo da reflexão.

(1) Em primeiro lugar, uma comparação da reflexão positiva com a reflexão determinante, ou seja, do primeiro com o terceiro momento da reflexão segundo Hegel deverá fornecer-nos justamente a diferença entre elas, que

[488] Ib. 15, 17.

[489] 1813, 5.

[490] Schmidt, "Zum Unterschied zwischen Wesenslogischer und Seinslogischer Dialektik" (in Wandschneider (ed.), *Das Problem der Dialektik,* Bonn, 1997, 32-51).

corresponderá à função lógica do segundo momento, o da reflexão exterior. Esta comparação fará evidenciar, por um percurso relativamente difícil, que a negatividade extrema da reflexão positiva só pode ser pensada como se determinando da forma o mais exterior possível perante o ser-aí.

No capítulo acerca da reflexão determinante, Hegel esclarece que "a reflexão exterior parte do ser imediato, a *positiva*, do nada. A reflexão exterior, que se torna determinante, põe um outro, mas [que é] a essência, no lugar do ser suprimido".[491] A reflexão positiva é uma reflexão que "parte do nada", o que significa que "se põe a si própria", segundo a expressão já conhecida. A origem da reflexão estava, efectivamente, no movimento citado "do nada em direcção ao nada e assim novamente em direcção a si".[492] A reflexão exterior, por sua vez, determina-se perante o "ser imediato". A reflexão, ao "se tornar determinante", determina-se perante a essência. O texto exibe uma escala de progressão entre a determinação perante o nada, a determinação perante o ser e a determinação perante a essência. Parece evidente que, com a reflexão exterior, retornou o ser imediato perante a reflexão. O problema é de como uma determinação perante o nada se pode transformar dialecticamente numa determinação perante o ser.

A comparação da reflexão positiva com a reflexão determinante é a comparação de uma reflexão que se põe a partir do nada, com uma reflexão que determina o seu outro. A diferença entre uma e outra é o determinado, ou seja, segundo os princípios da lógica hegeliana, o ser-aí (Hegel diz "o ser imediato"). Aquilo que está na reflexão exterior a mais relativamente à reflexão positiva, e que esta desconhece ainda, é o ser-aí. Aquilo que está a menos, relativamente à reflexão determinante, é a essência ou, mais exactamente, a diferença entre o ser e a essência. A reflexão parte do nada, põe o ser e acaba por negá-lo, produzindo a essência.

O movimento parece dialecticamente caracterizável como o de uma agudização da reflexão, que parte de um extremo da reflexão, como movimento "do nada em direcção ao nada". Mas é esta agudização que, dialecticamente, agudiza o seu oposto, depurando o mais puro ser como oposição total a este modo de reflexão. É a situação encontrada, conforme referimos, no jovem Fichte, na sua radicalidade: a reflexão auto-isola-se e o ser retorna na sua figura menos mediada, a do puro ser. Este é o "absoluto repelir-se" da essência.[493] Perante a pureza da reflexão ressurgirá sempre a imediatez absolutamente não mediada do ser.

[491] "Die äußere Reflexion fängt vom unmittelbaren Sein an, die *setzende* vom Nichts. Die äußere Reflexion, die bestimmend wird, setzt ein Anderes, aber das Wesen, an die Stelle des aufgehobene Seins" (1813, 21).

[492] Ib. 14.

[493] "[A]bsoluter Gegenstoß" (ib. 6).

As conclusões da comparação empreendida poderão partir da consideração histórica de que este é o motivo porque, estranhamente, Hegel considera que à ordem histórico-filosófica, entre Kant e Fichte, corresponde uma dialéctica lógica invertida, que de Fichte retorna a Kant. Para além da consideração, que se poderá anotar como marginal, de que a lógica da reflexão é uma lógica de retorno, e todo o retorno é uma lógica da reflexão, isto significa que o caminho de Kant a Fichte apenas aparentemente liberta a reflexão da sua insanável oposição a uma coisa em si absolutamente indeterminada. O movimento de purificação da razão, com o consequente extremar da reflexão, exposto pela reflexão positiva, e que Hegel vê historicamente representada na filosofia de Fichte, longe de resolver a dualidade entre ser e reflexão, conduz a uma mais pura expressão da mesma dualidade. A dualidade que a reflexão positiva procura suprimir é, na verdade, posta por ela de modo ainda mais claro, com o resultado histórico de que a procura de superar Kant apenas conduziu a uma forma mais extremada e inflexível da dualidade kantiana. Assim como o mais puro universal se particulariza e determina, assim também da figura do pensar representada por Fichte deverá ser possível retornar à figura representada por Kant. A lógica da reflexão é uma permanente reprodução do ser indeterminado que ela procura determinar absolutamente.

A justificação lógica para este fenómeno reside no problema da *determinação* da reflexão. A reflexão, como puro movimento, não se determina porque não possui outro, como uma negação sem alteridade, consequentemente sem determinação. A questão é, como se determina a reflexão? Ela não se determina, o que significa que não possui outro. Ela não é para pensar como auto-determinação, mas como indeterminação. O fenómeno referido do "*absoluto repelir-se*" só pode ocorrer na medida em que a essência se purifica absolutamente do ser. Enquanto ela permanecer por ele mediada, não há meio para compreender a alienação total do ser que a reflexão nesta figura absoluta encerra. Indeterminado significa não-determinado, ou seja, isento do ser, livre do ser, ou livre, simplesmente, e auto-determinado, segundo a curta tradição idealista de Kant e Fichte. Esta tradição assentava afinal sobre uma deriva ilegítima de "indeterminado" para "auto-determinado" – porque toda a determinação depende da presença do *outro*. Ao se afirmar progressivamente como "livre do ser", o idealismo da reflexão não se faz, nos termos fundamentais da lógica de Hegel, auto-determinado, mas antes indeterminado.

Esta "liberdade" perante o ser que a essência como reflexão atinge tem um evidente carácter ambíguo, porque 'libertar-se do ser' significa que, na mesma medida em que a liberdade é pertença da reflexão, ela é também pertença do ser do qual, como reflexão, se liberta. Na verdade a auto-posição de si da reflexão é pressuposição do ser, conforme pretende Hegel. A reflexão, se efectivamente fosse pensável sem nenhuma outra referência ao ser, seria *pura indeterminação*, e nunca auto-determinação, porque não teria um outro perante si, ante o qual se determinar. *Mas a negação permanece, para Hegel, sempre, negação determinada, o que implica que a liberdade do ser, que o pretende pôr fora de circuito, apenas reconstitui uma relação de pura alteridade, ao nível do ser-aí, justificando a sua reintrodução por Hegel, e a passagem da reflexão positiva para a reflexão exterior.* Anular o ser a partir da reflexão – conforme fez o período idealista – significa restabelecer com ele uma relação ao nível mais rudimentar da determinidade. E com isto retorna a relação da reflexão ao ser-aí imediato a exterioridade da reflexão.

(1a) O mesmo poderá ser considerado de um outro ponto de vista. A reflexão, puramente isolada, como reflexão positiva, poderá ser posta como esgotando a esfera de determinação. Ela é então o imediato como reflexão. Admita-se, provisoriamente, que a reflexão se pode confundir com o ser, ou que a essência se faz mediação do ser de tal modo que o ser não é mais 'recordado'. Esta mediação decairia em imediato, de modo tal que não restaria vestígio daquele que é mediado. A mediação, de modo inconsistente, seria considerada como um imediato, e não mais se distinguiria dele. Se esta fosse a situação da reflexão positiva, ela não mais seria reflexão, mas puro ser. Não seria então, de modo nenhum, um caso de auto-determinação mas, novamente, da mais pura indeterminação. Se este regime fosse consistente, a lógica de Hegel poderia, nestes termos, descrever um círculo do ser à reflexão, e novamente ao ser, e não poder prosseguir: ora, este círculo é exactamente o círculo da reflexão positiva que se põe como a partir do nada e, desde o começo da lógica, diferencia-se, *qua* reflexão, absolutamente do ser. Mas este círculo já está pensado como reflexão positiva, já está explicitado. Em linguagem imprópria, já há consciência lógica dele. Por conseguinte, a reflexão não pode ser apagada, esquecida, e retornar simplesmente ao ser, como se procurou, provisoriamente, admitir. O círculo tem, pois, de conduzir mais longe, dado que a reflexão não pode deixar de se pôr como círculo, ou seja, não se pode confundir com o ser, ao contrário do que acima se tentou, como hipótese, admitir. E a reflexão é, então, um imediato, posto que esgota a esfera de determinação, mas um imediato que não se pode confundir com o ser; ergo, é entendida como o *imediato negativo*.

Haverá em seguida que considerar as condições em que este imediato negativo se diferencia, efectivamente, do ser. Dado que se diferencia, porque a reflexão, ao envolver a sua pressuposição ôntica (i.e., referente à lógica do ser), é impossível de suprimir, o único meio conceptual disponível para esta diferenciação é a sua divisão em imediato e em negativo, e "a reflexão

é si mesma e o seu não-ser, e só é si mesma na medida em que é o seu negativo [...]".[494] A reflexão positiva, se é, de todo, reflexão, o que não pode deixar de ser, não é uma posição do pensar sustentável, porque, em ordem a ser reflexão, tem de se diferenciar em imediato e em negativo. Mas *ao se diferenciar absolutamente, qua reflexão, do imediato, o ser, ela estabelece com ele uma relação de determinação.* No interior do conteúdo significativo da essência, a reflexão e o ser entram numa relação de alteridade. E, se se supuser que a diferenciação é tanto mais radical, o que acontece de modo mais extremo na reflexão positiva, a determinação é tanto mais decididamente exterior, e a relação é mais claramente a de uma reflexão em relação de determinação perante um ser. A esta situação do pensar Hegel denomina "reflexão exterior".

O círculo da reflexão rompe-se necessariamente a partir da inevitável negação determinada que a caracteriza. Aliás, se o termo alemão "setzende Reflexion", não evidencia de imediato o paralelo entre "setzende" e "positiv", a tradução da expressão por "reflexão positiva" manifesta o carácter contraditório de uma tal posição categorial do pensar, uma vez que a reflexão é inevitavelmente "negativa". E é este carácter contraditório da reflexão positiva que a torna insustentável. O caminho invertido proposto por Hegel, de Fichte a Kant, procura perseguir, na ordem das razões, a insustentabilidade de uma reflexão que se põe simplesmente a si. A reflexão é sempre negativa e, por conseguinte, e por razões rigorosamente internas, põe e pressupõe o ser como o seu outro determinado. Mas então, é exterior.

(2) Um segundo modo de determinar o sentido e a necessidade da transição de uma reflexão que se pretende autónoma e absolutamente englobante de todos os seus pressupostos, para uma outra, que se dá como exterior ao ser, é sugerido por Hegel ao afirmar, no capítulo acerca da reflexão exterior, que a sua noção é comparável à da remissão de todo o finito ao infinito. A reflexão exterior "era o infinito na esfera do ser; o finito passa [comummente] por ser o primeiro, o real, [e é] a partir dele, como base, [que] se começa, [ao passo que] o infinito é a reflexão em si oposta."[495] A reflexão assume uma figura de infinito – isto é, não possui nenhuma determinação ou barreira – em relação ao imediato, que pode assumir a posição do finito. Mas verificou-se que o infinito só é infinito na medida em que não é determinado exteriormente pelo finito, porque uma tal determinação faria do infinito apenas mais um ente categorialmente indistinguível do finito. O infinito só é pensável enquanto se auto-diferencia como negação determinada do finito. Do mesmo modo, a reflexão só é pensável ao se auto-diferenciar do ser imediato, e a reflexão positiva não tem sentido sem a sua auto-diferenciação em relação ao ser. Mas assim, ela é já reflexão determinante.

[494] "So ist die Reflexion sie selbst und ihr Nichtsein, und ist nur sich selbst, indem sie das Negative ihrer ist [...]" (ib. 17).

[495] "Sie war das Unendliche in der Sphäre des Seins; das Endliche gilt als das Erste, als das Reale, von ihm wird als dem zugrunde Liegende [...] angefangen, und das Unendliche ist die gegenüberstehende Reflexion in sich" (ib. 18).

O texto de Hegel, difícil e extremamente comprimido, exprime esta situação como se segue: "A imediatez, que ela [sc. a reflexão], como [um] suprimir, pressupõe, é simplesmente apenas um ser-posto, um suprimido em-si, que não é diferente do retorno a si e é [ele] próprio somente esse retorno."[496] O pressuposto da reflexão, que ela põe ao negar-se a si própria, é um imediato ser-posto. O outro da reflexão é ela própria porque "não se distingue" do movimento da reflexão, que é retorno. Assim, o outro é um imediato que retorna à reflexão, e deve ser interpretado como o próprio movimento de retorno. E, naturalmente, a reflexão identifica-se com o seu retorno a si própria, e identifica-se igualmente com um conteúdo de significado que é o da imediatez. O paralelo com a relação entre finito e infinito, mostra que a infinidade tem de se auto-determinar à finitude, se ela deve ser efectivamente infinidade, e não somente um ente finito ao lado de outro ente finito. A reflexão fez-se, do mesmo modo, infinita, ao integrar em si o seu outro, o imediato, ou o ser. Mas se esta integração não deve ser entendida como confusão, e a reflexão manter alguma identidade própria em relação a ele, ela integra-o como um momento da sua significação. Ela só não é uma reflexão ao lado do ser, isto é, sem o integrar, na medida em que se 'auto-determina' ao ser, ou seja, que põe o ser no seu domínio de significação.

O ser é posto dentro deste domínio como ser-posto, e como um ser-posto que se suprime e põe a essência. Assim como a infinidade se autodeterminava à finitude, assim também a reflexão positiva permanece indeterminada se não se puser perante o seu outro. Ela não é indeterminada. Logo, põe-se perante o seu outro. O seu outro, o ser-posto, então, "é simultaneamente determinado como negativo, como imediatamente perante [algo], logo perante um outro".[497] Trata-se de uma consideração puramente interna da reflexão positiva. Ela não é indeterminada, logo determina-se ante o ser. "Assim, a reflexão é determinada; na medida em que, segundo esta determinidade, ela *possui* uma pressuposição e começa do imediato como o seu outro, ela é *reflexão exterior.*"[498]

[496] "Die Unmittelbarkeit, die sie [sc. die Reflexion] als Aufheben sich voraussetzt, ist schlechthin nur als *Gesetztsein*, als *an sich* aufgehobenes, das nicht verschieden ist von der Rückkehr in sich und selbst nur diese Rückkehren ist" (ib. 17).

[497] "[...] ist zugleich bestimmt als *Negatives*, als unmittelbar *gegen* eines, also gegen ein Anderes" (ib.).

[498] "So ist die Reflexion *bestimmt*; sie ist, indem sie nach dieser Bestimmtheit eine Voraussetzung *hat* und von dem Unmittelbaren als ihrem Anderen anfängt, *äußere Reflexion*" (ib.).

Será apropriado recapitular aqui, de modo sucinto, as duas vias focadas de transição da reflexão positiva para a reflexão exterior. Em primeiro lugar (1), viu-se que a auto-determinação da reflexão positiva é, na verdade, uma determinação "perante o nada", o que quer dizer, afinal, indeterminação. Ela só se pode determinar como reflexão perante o ser, de que é a negação determinada, e por isso se segue, à determinação da reflexão perante o nada, a sua determinação perante o ser e, com isso, a reflexão exterior. Na mesma linha de raciocínio, mas de uma perspectiva um pouco diferente, consideramos (1a) que a reflexão é necessariamente uma imediatez do negativo e, consequentemente, mesmo uma "reflexão positiva" só pode ser reflexão ao se determinar negativamente perante o seu outro. Na verdade, a reflexão positiva, na sua imediatez e indeterminação, ou recai em direcção ao ser indeterminado, negando o seu próprio estatuto de reflexão, ou avança em direcção a uma determinação perante o ser e, como tal, é reflexão exterior. A possibilidade dela retornar e confundir-se com simples ser imediato não é admissível, dado que a reflexão positiva já dá como adquirida a diferença reflexiva, que não mais pode ser anulada. Não há, na reflexão positiva nenhum motivo para a sua anulação como reflexão e retorno ao ser, que está perfeitamente esclarecido como o seu pressuposto. Mas há um motivo para a sua progressão em direcção à sua própria exterioridade negativa em relação ao ser. Como segunda via de explicação desta transição consideramos (2) o carácter infinito da reflexão positiva, e da interpretação hegeliana da infinidade como abrangendo também a finitude. E, nessa medida, a reflexão infinita deve finitizar-se e pôr-se como determinante também do seu outro, o que acontece através da reflexão exterior.

E pode concluir-se que o capítulo da reflexão exibe duas características da reflexão, que são contraditórias entre si: por um lado, ela possui a propriedade de se manter infinitamente como reflexão, retornando a si e recusando qualquer alteração da sua identidade fundamental. A reflexão, assim como a tomada de consciência, é irreversível, não anulável.[499] Por outro lado, na sua auto-posição infinita, ela visa anular integralmente o seu outro, o ser. O problema exposto neste capítulo é que a reflexão só pode cumprir a sua determinação de ser si mesma na medida em que não cumprir a sua determinação de anulação do ser. E, ao passo que a renúncia à sua identidade e retorno à indiferença do ser é manifestamente impossível para ela, a renúncia à determinação de anulação do seu outro é perfeitamente possível e conduz o pensamento a uma síntese mais rica e concreta, a saber, a "reflexão determinante". Enquanto a reflexão positiva exprime o motivo especulativo

[499] A não ser por via da sua negação abstracta, pela destruição do espírito que reflecte. Este desenvolvimento é típico na natureza, mas a sua consideração não pertence à lógica.

de uma reflexão que se pretende absolutamente certa de si e redutora do seu outro, o ser, a passagem à reflexão exterior vem relembrar que tal pretensão absoluta anula o seu próprio sentido numa negação vazia: para evitar essa situação, a reflexão tem de renunciar à pretensão de reduzir o outro. Mas encontra-se então como exterior a ele. No nosso percurso, verificamos o motivo por que Hegel decidiu-se a não apresentar, em nenhuma das três versões enciclopédicas da lógica, a sua lógica da reflexão: apesar da sua grande importância crítica e construtiva, ela não se presta, de modo nenhum, a exposições propedêuticas ou menos aprofundadas.

Como conclusão, e a propósito das suas propriedades sistemáticas, a reflexão exterior define uma situação em que o comportamento exterior do pensar é "um *agir* meramente formal, que recebe o conteúdo e a matéria do exterior".[500] O "agir meramente formal" designa a acção que parte de um sujeito exterior ao seu objecto, sujeito que se determina como simples identidade absoluta do eu, que se permite definir imperativos certos e absolutos, mas sem conteúdo. Ora, a determinação não pode ser realizada por uma acção exterior e alheia ao seu objecto.[501] Para a determinação pela acção são exigidas mediações, que Hegel expõe, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, quer na filosofia da natureza, em estádios ainda naturais de relação do organismo com o seu mundo, quer na filosofia do espírito objectivo, onde o espírito subjectivo pode encontrar a mediação institucional adequada à sua acção.

Mas também a reflexão exterior manifestará a sua insuficiência. Ela representa um momento em que a universalidade é inefectiva perante o imediato dado, não o determinando, mas mantendo-se essencialmente indiferente a ele, um momento em que a lógica é incapaz de determinar o real, que despede integralmente de si. Ao nível de uma teoria da acção e da consciência, reproduz-se, com a reflexão exterior, uma situação idêntica à figura da consciência denominada "bela alma" da *Fenomenologia do Espírito*, para quem o imperativo moral, o princípio director da acção só pode ser cumprido se se mantiver numa pureza abstracta, incompatível com os condicionalismos,

[500] "[...] ein bloß formelles *Tun*, das Inhalt und Stoff von außen empfange" (ib. 20). [Subl. meu]

[501] A crítica a esta determinação da prática está feita por Hegel desde o início do período de Iena, com escritos como *Sobre os Modos de Tratar Cientificamente o Direito Natural* (v. GW 4, 435ss.) ou o *Sistema da Eticidade*, onde são propostas "potências" mediadoras entre a ideia e a realização do seu conteúdo, entre as quais se poderiam destacar a linguagem, ou o trabalho (v. GW 3, 293-294, 297). A crítica do formalismo kantiano e fichteano irá conduzir a um conceito de reconhecimento que não considera mais a inteligência como observadora exterior da realidade empírica, mas como uma razão concreta, dotada de uma "emotionale Identität" com o seu outro, como mostra Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption* (Stuttgart, 1982), 389. Para a crítica à moral kantiana v. tb. ib. 18, 27, 42.

motivos, meios e consequências efectivos da acção na realidade. Para a bela alma, a obrigação proposta pelos puros conceitos morais não determina efectivamente a realidade, mas *opõe-se* abstractamente a ela. Esta figura da consciência, sem mediação real, fechada em si, sem impulso ou motivos empíricos, é uma forma *exterior* da reflexão e experimenta "a obrigação e a realidade como contraditórias [...]. Segundo esta última [figura da consciência], ajo moralmente quando estou *consciente* de realizar unicamente a pura obrigação, e não *alguma outra coisa*; e isto quer dizer, na verdade, quando não ajo."[502] A pura exterioridade em relação ao objecto da sua prática, própria da bela alma, é "a inverdade absoluta que colapsa em si [mesma]; é a *auto-consciência* absoluta, na qual a *consciência* se afunda".[503] E, por isso, assim como a reflexão exterior lógica se vai dispensar a si mesma, ao se pôr como não-determinante do ser-aí, assim também a consciência da bela alma "desaparece como uma bruma sem figura, que se dissolve no ar".[504] A consciência moral vai ter de perder a sua pureza na acção efectiva, onde incorre no mal,[505] a fim de encontrar alguma forma de determinação *real* do mundo, que o perdão poderá verdadeiramente reconciliar. Assim, paralelamente, a reflexão exterior lógica irá novamente reintegrar, ou sintetizar-se com a determinação do ser imediato, sem reafirmar apenas a reflexão positiva ou absoluta.[506] Esta última reflexão já se viu não poder subsistir, dado que só é reflexão perante o ser imediato, numa relação de determinação.

A passagem da reflexão exterior à reflexão determinante fornece as bases também para a transição especulativa da inteligência para a vontade. A inteligência realizadora "que se sabe como determinante do conteúdo, que é o seu na medida em que é determinado como existente, é a vontade".[507] A inteligência só se pode reunir com a sua realidade própria por intermédio da vontade, do mesmo modo como a essência só se "dá ser-aí"[508] ou existência por via da actualização da sua negatividade própria se actualiza como determinação do imediato.[509]

[502] "[...] die Pflicht und die Wirklichkeit als widersprechend [...]. Nach diesem letztern handle ich moralisch, indem ich mir *bewußt* bin, nur die reine Pflicht zu vollbringen, nicht *etwas anders*, dies heißt in der Tat indem ich nicht handle" (1807, 418).

[503] "[D]ie absolute *Unwahrheit*, die in sich zusammenfällt; es ist das absolute *Selbstbewußtsein*, in dem das *Bewußtsein* versinkt" (ib. 432).

[504] "[...] schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst" (ib. 433).

[505] Cf. ib. 435.

[506] 1813, 17.31.

[507] "Die Intelligenz, sich wissende als das bestimmende des Inhalts, der ebenso der ihrige, als er als seiend bestimmt ist, ist *Wille*" (1830 § 468).

[508] Cf. 1813, 5: "Seine Bewegung [sc. des Wesens] besteht darin [...] sich *Dasein* zu geben".

[509] Cf. 1820, § 6 - § 6A.

Mas, ver-se-á que a determinação do ser e de si própria da reflexão poderá ser entendida não só a partir dos procedimentos lógico-dialécticos, mas igualmente a partir da questão simples: que determinações se pode plausivelmente supor que a reflexão efectua sobre o ser? Que é uma determinação pela reflexão? Que é o ser reflexivamente determinado? Com estas questões está levantado o problema de definir uma reflexão determinante, e somos conduzidos à lógica do fundamento.

2.8. A lógica do fundamento

2.8.1. A reflexão determinante e a identidade

Esquematicamente, poderiam apresentar-se os momentos da reflexão por meio de chavetas, que separam a relação ou significado interno de uma categoria, da relação que estabelece com um momento significativo externo, e de setas, a apontar do momento subordinado para o momento subordinante de uma relação ao nível da lógica da essência. O elemento fora das chavetas é o que ainda não está integrado, que é posto como o outro ou o exterior de uma categoria. A integração dentro da chaveta significa que a posição exterior foi integrada num novo significado conceptual do momento categorial. A retirada da chaveta, inversamente, que um conceito se desenvolveu, exteriorizou, ou realizou numa nova oposição exterior. O acrescento de um elemento fora da chaveta significa o acto de posição, e tem de ser uma implicação do significado do elemento dentro da chaveta no passo anterior.

Assim, a reflexão começa por ser um círculo auto-suficiente, e é denominada

(1) {reflexão positiva}.

Esta reflexão inicial, como se viu, põe um imediato, e refere-o a si, e pode ser grafada então:

(2) {reflexão positiva} ⟵ ser-posto.

Mas o ser-posto, como simples retorno ao elo da esquerda, ou apenas como algo "posto" é, na verdade, interior à reflexão. Assim, deverá apresentar-se:

(3) {reflexão positiva ⟵ ser-posto}.

Ora, a negatividade que cabe à essência e, com ela, à reflexão, repõe sempre uma exterioridade. Através do difícil caminho esboçado no ponto

anterior, é implicada, nesta situação, uma exterioridade radical, que se presume não poder estar contida no esquema anterior, ou seja:

(4) {reflexão positiva ← ser-posto} ← ser-aí.

A apreensão desta situação numa só categoria deverá grafar-se:

(5) {{reflexão positiva ← ser-posto} ← ser-aí}.

Este esquema só se pode diferenciar do n.º 3 porque o ser-posto é agora encontrado numa maior exterioridade relativamente à reflexão, como um ser-aí autónomo. A reflexão positiva está na verdade suprimida, integrada agora numa situação mais vasta, denominável toda ela como

(6) {reflexão exterior}.

Passa-se, assim, de 1 a 6, da reflexão positiva à reflexão exterior. Poderá, entretanto, considerar-se o significado da reflexão exterior para o sistema como um todo. Nesta consideração, a lógica só pode deixar o real ser como ser-aí, na total exterioridade, na medida em que se compreende a si como reflexão exterior, que pressupõe um ser-aí encontrado pela reflexão e dela independente. A lógica pode ser apresentada como sistema de reflexão exterior, pertencente a uma subjectividade abstracta, incapaz de determinar. Não é então errado, em geral, encarar a lógica como pura exterioridade em relação ao real, mas somente incompleto. É que, nesta consideração, a lógica, entendida como simples forma abstracta, deve ser tida como meramente subjectiva e supérflua, ou seja, a sua verdade deve consistir unicamente nas próprias determinações objectivas produzidas no auto-desenvolvimento do real. Na reflexão exterior, o que se pensa é 'somente um pensamento', não o real. Mas isso que se pensa deve corresponder a algo de relevante e, logo, real, e então a reflexão já não é exterior, mas determinante. Esta produção de reflexão, porém, ou auto-reflexão do próprio conteúdo, constitui uma forma de reflexão inerente ao ser-aí e, por isso, denominável como "reflexão determinante".

Prosseguindo no desenvolvimento do nosso esquema, tem-se que o significado da reflexão exterior é o de uma exteriorização, o que obriga a um desenvolvimento paralelo ao que ocorreu em (2), mas de sentido inverso, uma vez que a reflexão se considera como exterior, incapaz de determinar o imediato e, consequentemente, a ele subordinada. É o imediato que deve ser entendido como o essencial da relação:

(7) ser-aí ← {reflexão exterior}.

O pensamento desta situação como um todo irá incluí-la novamente numa significação única:

(8) {ser-aí ← reflexão exterior}.

Contudo, ao ser incluído na chaveta, o ser-aí subordinante é um ser-pressuposto, e poderá grafar-se o esquema:

(9) {ser-pressuposto ← reflexão exterior}.

Mas é a exterioridade da reflexão que deve ser explicitamente indicada:[510]

(10) {ser-pressuposto} ← reflexão exterior.

E, neste ponto, Hegel esclarece que "o pôr apenas existe na unidade com a reflexão exterior, [...e] esta, nesta unidade, é pressupor absoluto".[511] Ou seja, o pressuposto deve ser entendido como dispensando a reflexão que se definiu como exterior, e da dispensa da reflexão exterior constitui-se unicamente um

(11) {ser-pressuposto}.

O esquema descreve um percurso desde a reflexão positiva até uma pressuposição absoluta. Mas uma vez que esta pressuposição se determinou somente em relação à reflexão, ela deverá ser entendida como uma forma da reflexão integrada com o ser-aí, onde as determinações da reflexão são determinações do ser, que Hegel denomina

(12) {reflexão determinante}.

E a reflexão reuniu-se, nesse percurso, a uma figura do ser, que se apresentou como ser-pressuposto. O nosso percurso de (1) a (12) conduz da reflexão positiva a um pressuposto absoluto, que coincide com a reflexão determinante. A "determinação" que a reflexão, nesta nova figura, põe, não mais é um imediato ser-posto resumido ao puro retorno do pôr a si próprio,

[510] Esta reflexão exterior pode ser interpretada como "reflexão real" (1813, 17.34), ou seja, fora da chaveta, não integrada em nenhum significado, e grafada:
10a. {ser-pressuposto} ← reflexão real
A referência à reflexão real constitui, na verdade, um importante apontamento sistemático acerca do espírito na lógica. A reflexão absoluta faz-se reflexão real.

[511] "[D]as Setzen ist nur in Einheit mit der äußeren Reflexion[,...] diese ist in dieser Einheit absolutes Voraussetzen" (ib. 22).

ou seja, *subordinado* ao movimento da reflexão, mas uma determinação reflexiva autónoma do ser que se pressupõe, nessa reflexão, a si mesmo.

A questão que se levanta então é acerca da intervenção aqui da expressão "determinação". Ela constitui uma referência ao ser-aí. A partir do momento em que se admitiu que a reflexão positiva transita à reflexão exterior, o ser é posto fora do domínio do significado próprio da reflexão positiva, ou seja, não mais é posto por ela, e ressurge como simples ser-aí. Isto esquematizámos na passagem de (4) a (6). A relação ao ser-aí é, por definição, uma relação de determinação. Este ser-aí, na relação em que está com uma reflexão, torna-se ser-aí dotado de uma reflexão determinante, ou essencial. Esta transformação categorial conduz a três consequências: o pressuposto absoluto torna-se uma determinação de tipo essencial; torna-se subordinante; e deve ser tomado como negatividade.

A expressão 'determinação essencial' é capital para a compreensão da transição que Hegel pretende efectuar entre a reflexão exterior e a reflexão determinante. Ela é, efectivamente, uma primeira síntese entre a essência e o ser, levada a efeito pela reflexão e, por isso, Hegel fala de "reflexão determinante" e de "determinações da reflexão". O já referido movimento da essência, de se dotar de existência, ou de ser-aí, encontra uma primeira satisfação. Ocorre uma forma de objectivação, ou de materialização, embora ainda numa forma maximamente abstracta, da reflexão.

Um problema, entretanto, ultrapassa a apresentação esquemática. Trata-se de compreender como pode a mera reflexão determinar, ou seja, numa formulação que a terminologia kantiana empregue por Hegel claramente autoriza: Hegel pretende realizar aquilo que para Kant é uma contradição em termos e, dado o limite crítico do conhecimento, em si mesmo impossível. A reflexão segundo Kant é oposta à determinação por conceitos, e não possui uma função explicativa, em termos objectivos, do ser-aí, nem serve como princípio constitutivo de conhecimento, ou de derivação efectiva de objectos reais, mas apenas analógica, reguladora e heurística. A determinação, por sua vez, é eminentemente subordinadora do seu objecto, e constitui experiência e conhecimento objectivo.[512] Que a reflexão fosse determinante em relação ao seu objecto corresponderia a ultrapassar os limites críticos do conhecimento. O juízo reflexivo, segundo Kant, parte do particular dado ou, em linguagem hegeliana, do ser-aí pressuposto, está subordinado a ele, e não o pode mais determinar. Pode unicamente reflectir sobre ele, no interesse da razão, e buscar universalidades reguladoras, mas nunca constitutivas. Aquilo de que Hegel aqui fala, seria, em termos kantianos, uma reflexão constitutiva.

[512] Cf. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 61 e Introdução, IV.

A "reflexão determinante" hegeliana, ou "determinação da reflexão", não deverá contudo ser considerada como uma transposição indevida da restrição crítica. Trata-se, para Hegel, de construir as bases para afirmações acerca da essência de um qualquer objecto. Hegel considera que as coisas possuem uma essência, e esta essência é constituída e determinada por conceitos que o filósofo busca explicitar, e que julga poder desenvolver a partir da própria exterioridade da reflexão. A reflexão deixa de ser exterior porque parte do próprio ser-pressuposto. Na verdade, a exterioridade possui supostos, ou aponta para uma forma de 'meta-reflexão' que compara a reflexão com o seu exterior, o que surge esquematizado acima na passagem de (7) a (8). *Esta 'meta-reflexão' é a simples constatação do carácter irreflectido e supérfluo da reflexão exterior.* Na verdade, esta reflexão põe o outro como não posto, o que significa refere-o a si mesma, de modo eminentemente contraditório, como imediato. E este modo de ser contraditório em si mesmo do imediato é tomado como o seu próprio movimento de auto-supressão em direcção a uma reflexão que lhe pertence, e não como movimento da reflexão. E, nesta situação, as notas características do imediato cobrem precisamente as da essência, e a sua reflexão não mais é exterior, mas a sua determinação própria. Esta transição da exterioridade da reflexão à essência como determinação objectiva do ser *deverá reunir ser e reflexão numa só determinação*, que vai assumir em primeiro lugar a figura da *reflexão determinante*. O acompanhamento do texto da Doutrina da Essência poderá indicar menos esquematicamente o modo como Hegel pensa esta transição.

"A reflexão exterior, que se torna determinante, põe um outro no lugar do ser suprimido, mas [um outro que é] a essência."[513] Se a negatividade da reflexão deve ser efectivamente cumprida, a restauração do ser mostrou-se como necessária, embora, por outro lado, impossível, dado que a reflexão se põe como positiva e reintegra o ser no seu circuito próprio. Existe uma antítese dentro da reflexão, entre a impossibilidade e a necessidade do ser imediato, e o trânsito pela reflexão exterior é a exposição exterior dessa contradição. Mas os próprios termos do problema parecem evidenciar a sua solução, porquanto o modo como o ser pode ser restaurado é justamente enquanto ser que se suprime a si próprio na reflexão, i.e., negatividade, ou seja, *essência*.

A reflexão exterior deve pôr o ser como pressuposto. Isto significa que deve entender-se como posta por ele. Isto coaduna-se precisamente com o carácter que ela própria confere ao ser, de ser posto como pressuposto e,

[513] "Die äußere Reflexion, die bestimmend wird, setzt ein Anderes, aber das Wesen, an die Stelle des aufgehobenen Seins" (1813, 22).

consequentemente, de conter em si mesmo uma contradição. Esta contradição é resolvida ao fazer da reflexão a sua própria reflexão, ou seja, como uma reflexão que não é oposta ao ser, mas pertença sua. A reflexão, definida deste modo, é denominada "determinante". O ser que se nega a si próprio na reflexão coincide com a negatividade da essência, que se opõe a si o seu outro. A insustentabilidade do ser perante a reflexão pode ser entendida de dois modos. Inicialmente, é interpretada como a auto-posição absoluta da reflexão, ou como reflexão positiva. Uma vez que esta reflexão igualmente se nega, o ser imediato é reposto, e a reflexão se entende como exterior a ele. Mas ao pô-lo como imediato, a reflexão está num dilema. Ou se atende ao facto de que ele é *posto* por ela, e então se retornará novamente à situação anterior, numa definitiva circularidade. Ou bem, para evitar esta consequência, se atende ao facto de que ele é posto como o *imediato*, e então a reflexão deverá passar ao lugar do ser-posto por esse imediato. *Ora, este privilégio concedido agora ao ser, faz do ser a essência, que se nega e produz a sua própria reflexão como o seu movimento. A reflexão, então, não se mantém naturalmente como exterior, mas entende-se como auto-determinação do próprio ser.*

Não mais fará sentido manter a reflexão como exterior. Por um lado, como se viu, ela deve representar *a auto-reflexão do ser-aí* e, por outro lado, a exterioridade corresponde à afirmação do seu carácter não verdadeiro e, consequentemente, supérfluo.

Ao focalizar-se a reflexão como pertença do próprio ser, ocorre uma interiorização da cisão extrema entre a reflexão e o seu negativo, e deverá constituir-se uma reflexão mais vasta, onde o ser 'exterior', não mediado, se reúne aos princípios da reflexão. A questão é pelo ser-aí tomado como essencial, ou o que isso possa significar. Ou poderá questionar-se simplesmente: que tipo de determinação pode a reflexão realizar sobre o ser-aí, sem o alienar, mas como a própria determinação reflexiva do ser? O idealismo objectivo, e o sistema, podem ser pensados por esta síntese entre ser-aí e reflexão, onde esta é o movimento autónomo daquele, sem se poder, entretanto, a ele reduzir.

2.8.2. *As determinações da reflexão. A identidade*

O pressuposto absoluto alcançado põe uma reflexão, a qual identifica, então, como a *sua* própria reflexão. Assim o imediato é "determinação da reflexão". O ser-aí tornado essencial, ou o pressuposto absoluto, torna-se, por conseguinte, subordinante, e o movimento próprio da essência faz da reflexão a sua própria reflexão, e torna-se numa determinação essencial. Nesta situação, "através da referência a si, a determinidade estabilizou-se e fixou-se infinitamente".[514] A determinidade "tornou a sua reflexão no outro em reflexão em si".[515]

"A essência [...] é igual a si própria na sua negatividade absoluta, através da qual o ser-outro e a relação ao outro simplesmente desapareceram. A essência é, então, *identidade* simples consigo."[516] A determinação da reflexão é apreendida pela noção da "identidade". A essência é identidade, ou a reflexão objectiva, o ser si mesmo do ser-aí. A essência como identidade é a estabilidade da entidade, não sujeita à alteração típica das determinações qualitativas definidas pela lógica do ser. A lógica tem um novo começo e imediato, e pretende ter explicado de onde deriva a identidade, entendida como ser-aí reflectido. A identidade, "como negação absoluta é [...] a negação que imediatamente se nega a si mesma".[517] Hegel define a identidade de modo negativo, mas não como simples negação do outro, o que reconduziria ao nível do ser-para-si, mas como referência da negação a si própria. Esta só é identidade por excluir a contradição que, como sua condição sine qua non, lhe é negativamente constitutiva. Definida, contudo, a partir da negatividade, a identidade está ligada desde logo à oposição, por mais que esta ligação esteja posta como suprimida. Ver-se-á como a determinação da identidade, a par das outras "essencialidades", a diferença ou a contradição, com os princípios respectivos que regem, o da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído,[518] são entendidas como autónomas, auto-referidas, auto-fundadas e dotadas de significado independente, mas como dialecticamente deriváveis entre si.

Com a identidade reencontrou-se um núcleo de unidade negativa já esboçada na categoria do ser-para-si, agora como o ser-aí dotado de uma essência, não mais *indiferente* ao seu outro, mas activamente *exclusivo* do seu outro. Aqui não há um modo de referência a outro que se mantenha como suprimido e operante como unidade e transição ao múltiplo. A identidade é uma "essencialidade"[519] absolutamente autónoma. Existe, na verdade, um parentesco entre as noções de ser-para-si e de identidade, uma vez que ambos

---

[514] "[...] hat sich die Bestimmtheit durch die Beziehung auf sich befestigt und unendlich fixiert" (ib. 22).

[515] "[... hat] seine Reflexion in Anderes in Reflexion in sich umgebogen" (ib. 23).

[516] "Das Wesen [...] ist sich selbst gleich in seiner absoluten Negativität, durch die das Anderssein und die Beziehung auf Anderes schlechthin verschwunden ist. Das Wesen ist also einfache *Identität* mit sich" (ib. 27).

[517] "Als absolute Negation ist sie [sc. diese Identität] die Negation, die unmittelbar sich selbst negiert" (ib. 28).

[518] Cf. ib. 29, 39 e 58.

[519] Hegel designa por "essencialidade" uma forma abstracta do retorno reflexivo a si do ser-aí. Cf. ib. 22.34-36.

são um retorno infinito a si.[520] A diferença a estabelecer é entre um retorno infinito a si de uma categoria do ser-aí, e um idêntico retorno ao nível da essência e das determinações da reflexão. O ser-para-si é uma unidade de tipo simples, que se restabeleceu a partir do desaparecimento do seu outro, o qual, abstraído e suprimido, não tem papel relevante. A identidade da essência é uma auto-posição de si, um retorno reflexivo a si assente na negatividade. Isto significa que a identidade não está sujeita ao devir, é algo que se mantém, porque torna o seu outro secundário, acidental, e como que o sateliza. A unidade idêntica não é reconstituída a partir da negação do seu outro, mas *constituída* originalmente.[521] Contrariamente ao ser-para-si, a identidade está semanticamente ligada a uma reflexão, ainda que objectiva, que a reconhece, ou repõe como idêntica, numa forma de reiteração que é desconhecida no domínio do ser, e que caracteriza a ligação íntima entre essência e reflexão.

A unidade negativa, enquanto princípio abstracto, mas determinante, encontra na identidade a sua forma mais acabada, a que apenas faltará a concretização no conceito do singular. Ser-para-si, identidade e singular compõem a tríade completa da unidade negativa respondendo à diferença entre ser, essência e conceito. O ser-aí não possui, tomado simplesmente, "identidade" dado que a sua "passagem ao seu outro" lhe é absolutamente inerente, ele não possui nenhum momento em que o outro seja excluído e a transição a ele posta como suprimida. Esta transição advém-lhe, simplesmente, e não faz sentido perguntar pela identidade do ser-aí ou do algo, mas apenas de uma essência. O algo é a determinação do ser-aí pelo ser, que não exclui a alteração, apesar da sua 'identidade' numérica. Pelo contrário, a relação essencial define uma exclusão da alteração nestes termos, e a identidade é um dos seus componentes fundamentais. A identidade apresenta-se como um ser-para-si reflectido, como exclusão reflectida do outro, e contrapõe-se às possíveis relações de 'identidade' ao nível do ser, na medida em que nestas "o diferente tinha sido somente separado dela mas, de resto, deixado como *sendo* fora dela",[522] i.e., fora da 'identidade' ao nível do ser.

Considerado apenas o desenvolvimento lógico imanente, a identidade é ainda, conforme se referiu, um momento abstracto da unidade negativa. Ou seja, a identidade não é ainda coisa, ou singular. Mas, naturalmente, basta-lhe estar inserida no desenvolvimento categorial para poder ser considerada 'concreta', em comparação com a sua forma isolada e não dialecticamente compreendida. Se se puser, por ora, de parte o seu carácter ainda abstracto dentro da lógica, ou seja, a sua relação aos momentos mais concretos da coisa e do singular, esta unidade pode dizer-se concreta, no sentido em que, como unidade e igualdade a si essencial, não deriva de um movimento de abstracção que separa de si o diferente[523] para reter apenas o idêntico.

A identidade não pode ser pensada isoladamente, ou como identidade absoluta, seja ela pensada a partir do seu desenvolvimento lógico-dialéctico ou separadamente dele, por exemplo, sob a forma de um princípio de identidade. Neste último caso, ela é o resultado de uma abstracção realizada sobre um qualquer ente em direcção à pura forma lógica, e a negatividade do procedimento de abstracção mantém-se actuante, separando a identidade da diferença. Esta separação é a diferença que, excluída da identidade, recua para um plano de uma reflexão que se considera exterior. "Um tal pensar tem sempre a identidade abstracta perante si, e fora e ao lado da mesma, tem a diferença."[524] O procedimento dialéctico, que vai superar esta perspectiva abstracta da identidade confirma-se então como uma forma de integração no seu próprio conteúdo objectivo, como o seu conteúdo especulativo ou "racional", da perspectiva que, aparentemente do exterior, reflecte e compara as determinações.

A consideração dialéctica das categorias reflecte-se no estatuto e modo de pensar da sua identidade em geral. Elas podem ser pensadas como idênticas a si mesmas e não relacionadas com as outras, que delas se diferenciam ou, mesmo, a elas se opõem, e a relação entre elas, que constitui o seu sistema, ser considerada subjectiva, ou sustentada apenas por um pensar subjectivo, que as procura manter objectivamente sem relação entre si.[525] Note-se, no entanto, que a consideração dialéctica, ao negar este modo da identidade, não pretende negar a identidade de cada categoria, ou de cada entidade, tornando-as ambíguas, irreconhecíveis ou arbitrárias, mas conhecer a relação objectiva das categorias e entidades entre si, e, juntamente com as relações entre as categorias, as relações internas constitutivas das entidades a que as categorias se aplicam e de que constituem toda a inteligibilidade. A identidade de cada categoria e de cada entidade é inegável, mas igual-

---

[520] Cf. e.g. Burbridge, *On Hegel's Logic. Fragments of a Commentary* (Atlantic Highlands, 1981), 73, relacionando estas noções.

[521] Cf. 1813, 27.14-16.

[522] "[...] das Unterschiedene nur von ihr abgetrennt, übrigens aber dasselbe außer ihr als *seiend* gelassen hätte vor wie nach" (ib. 27).

[523] Cf. ib. 27.16ss.

[524] "Solches Denken hat immer nur die abstrakte Identität vor sich und außer und neben derselben den Unterschied" (ib. 27).

[525] Este é o problema da interpretação da lógica como teoria da subjectividade de Schäfer que, apesar de saber que o nosso pensar tem de ser rigorosamente eliminado da lógica (Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Hamburg, 2001, 315), parece por vezes conduzir a um idealismo subjectivo (cf. ib. 179, 222, 325).

mente inegável é a insuficiência da identidade para definir uma qualquer entidade ou categoria. Hegel pretende que esta insuficiência não deve ser colmatada por uma reflexão exterior e aparentemente arbitrária de um sujeito, mas que se encontra impressa já no significado intrínseco. É esta concepção de identidade e de essência que impõe o desenvolvimento e objectividade do sistema.

Assim, a totalidade da lógica pode ser entendida como uma classificação ordenada de categorias, de cariz filogenético, cada uma delas idêntica a si própria. Como inventário, a *Ciência da Lógica* constitui um assinalável trabalho de tipo enciclopédico. O princípio operativo da classificação poderia, entretanto, entender-se como a simples reflexão acerca da diferença entre as categorias. Em certo sentido, a própria identidade, que permite qualquer classificação, supõe já uma diferença entre os elementos classificados. E o específico do procedimento hegeliano é o projecto de definir o conteúdo dos diversos elementos classificados a partir da própria ordem classificatória, ou seja, a partir da diferença entre eles. Neste sentido, o conteúdo da lógica é a pura diferença, que Hegel denomina também "negação". "Uma divisão filosófica não é, em geral, uma classificação exterior de um material disponível, feita segundo um qualquer, ou diversos fundamentos de divisão, mas o diferenciar-se imanente do próprio conceito."[526] O todo é, desta perspectiva, e na sua dimensão intensiva, anterior às partes, porque o conteúdo de cada elemento idêntico a si próprio é constituído pela sua diferença em relação aos restantes, sendo o todo uma ordenação de diferenças. A identidade, considerada pela reflexão exterior como separada da diferença, é uma consideração abstracta, que Hegel pretende substituir. A concretude da identidade pode ser entendida a partir de uma aplicação da transformação da reflexão exterior em reflexão determinante. Ou seja, *é a própria auto-consideração da subjectividade como irrelevante e insignificante para a determinação da entidade sob consideração que conduz à compreensão da identidade como reflexão objectiva dessa mesma entidade*. Qualquer entidade só é idêntica ao negar a diferença, ao negar a negação que a diferencia de outra. É esta negação da negação, com o sentido de que a relação está suprimida, que faz da identidade, e das outras determinações da reflexão, as "essencialidades" livres e auto-subsistentes, que as torna segundo Hegel tão apreciadas como princípios metafísicos do entendimento, aptos para uma determinação geral

[526] "Eine philosophische Einteilung ist überhaupt nicht eine äußerliche, nach irgendeinem oder meheren aufgenommenen Einteilungsgründen gemachte äußere Klassifizierung eines vorhandenen Stoffes, sondern das immanente Unterscheiden des Begriffes selbst." (1820, 49, §33A) Quem melhor atenta nesta característica de *pura diferença* que cabe à lógica dialéctica é Schubert (op. cit., 5) o que lhe permite aproximá-la de pensadores como Adorno ou Derrida (ib.), embora a aproximação seja sempre relativizada pela alegada determinação teológica e subjectivista da teoria hegeliana (ib. 8-9).

da entidade.[527] A identidade é, por conseguinte, como negação da relação, directamente identificável com a absoluta diferença. Fora de um sistema, ou de um todo de determinação, a identidade é somente uma reflexão exterior, definida em função da permanência e reflexão de um sujeito pensante, singular ou colectivo, mas não um momento objectivo da entidade em questão.

2.8.3. As determinações da reflexão. A diferença e a oposição

É aqui questionável, claramente, que *diferença*, *relação* e *negação* possam ser interpretados como sinónimos, conforme requer a teoria hegeliana. Deverá considerar-se então (1) se a diferença é equiparável à negação; (2) se toda a relação é diferença; (3) e, de modo mais óbvio, se toda a relação é negação.

(1) A transição da diferença à negação é expressamente tematizada por Hegel. Consiste na exploração da diferença como diversidade, e esta, como remetendo à reflexão que compara os diversos diferentes.[528] Duas coisas são "iguais e desiguais simultaneamente".[529] E é através da consideração de que estas determinações da igualdade e da desigualdade são imanentes à coisa, e não pertença de uma reflexão exterior que o filósofo procura transitar da diferença para a oposição.[530] Hegel introduz um novo membro para a família lógica da reflexão, a "reflexão negativa"[531] para tentar justificar esta coalizão da diferença com a negação e a oposição. Os diferentes são-no porque há uma reflexão que os distingue. Esta é a "reflexão negativa", e é na comunidade desta reflexão – ou substracto de determinação – que os diferentes são opostos. A oposição, como se disse anteriormente, é a diferença num género comum imediato. E a função desse 'género' é, para Hegel, em qualquer caso, desempenhada pela reflexão exterior que os compara.

Tal diferenciação assenta sobre uma análise da atribuição de predicados segundo a qual "está presente a determinação de que ambos os momentos, a igualdade e a desigualdade, são diversos *num* e no *mesmo*, ou que a diferença que os põe um fora do outro é simultaneamente uma e a mesma relação. Assim, ela [sc. a diferença] transitou para a *oposição*".[532] A oposição é

[527] Cf. 1813, 24.

[528] A este respeito v. Iber, op.cit., 64n., 221ss., 226-227, com apontamentos importantes. Confimar-se-á que "die Grundbedeutung des Hegelschen Negationsbegriff ist Unterscheiden, Differenzieren, angrenzen oder Bestimmen [...]" (ib. 222)

[529] "Zwei Dinge sind [...] gleich und ungleich zugleich" (1813, 41).

[530] Cf. ib. 39.5-16; 41.20-23; 41.28-33.

[531] Conforme já anteriormente referido (cf. ib. 39.16).

[532] "[...] es ist somit die Bestimmung vorhanden, daß beide Momente, die Gleichheit und die Ungleichheit, in *einem und demselben* verschieden oder daß der außereinanderfallende Unterschied zugleich eine und diesselbe Beziehung ist. Somit ist sie in *Entgegensetzung* übergegangen" (ib. 41).

a síntese da diferença com a unidade, ou a diferença determinada pela unidade. A igualdade e a desigualdade cabem à coisa, e a sua diversidade em relação a qualquer outra assenta sobre a oposição de ambas na esfera de determinação mais geral da igualdade/desigualdade. A argumentação depende da transição da mera diversidade numa esfera indeterminada para uma esfera determinada que é dividida em dois. Uma vez definida, e exaustivamente preenchida a esfera de determinação da igualdade/desigualdade, a diferença pode ser definida como uma oposição.

Trata-se aqui de uma opção entre pluralismo e monismo. Ou seja, parte-se de *uma* esfera lógica que se vai sucessivamente determinando e, dentro desta única esfera lógica, a diferença pode ser concebida como negação ou oposição. Esta esfera de determinação pode ser, subjectivamente, a reflexão exterior, "reflexão negativa", ou "comparativa", que compara e distingue as coisas ou, de modo determinado, objectivamente, a igualdade ou a desigualdade. Seria apressado concluir aqui que se trata de uma consideração totalmente abstracta que ignora a realidade indefinidamente plural das entidades, que não pode ser reduzida à oposição. Esta realidade plural e singular apenas deverá ser questionada ao nível da lógica do conceito. Aqui trata-se ainda tão-somente da essência, a qual, se existe, não é indefinidamente plural, mas reduz, efectivamente, aspectos de indefinição e pluralidade que a realidade apresenta. A individualidade, ou singularidade, só se poderá concretizar ao nível conceptual, não da identidade essencial. A constituição de um sistema supõe um regime fundamentalmente monista, que somente ao nível da lógica do conceito poderá admitir singulares plurais, em função dos quais este tipo de dicotomia do espaço lógico poderá ser, de algum modo, alterado.

(2) Deverá questionar-se, em seguida, se toda a relação envolve diferença. Poderia aqui justamente interrogar-se se não é a identidade justamente um exemplo de relação que não envolve diferença. Assim, a equiparação de relação com diferença não seria aceitável. Está-se, neste ponto, no cerne da concepção hegeliana da identidade e, por extensão, da reflexão. A identidade, na concepção que apreciamos, só pode ser entendida como relação reflexiva, ou seja, que envolve uma forma de auto-referência. Mas a auto-referência não pertence ao mesmo nível ontológico da entidade a que a identidade é atribuída. A entidade está posta ao nível do ser-aí, a identidade, da essência. Não se poderá, assim, buscar, entre os 'algos', obviamente, um 'algo' e a sua identidade. Para Hegel, a reflexividade de uma relação que uma entidade estabelece consigo mesma constitui uma forma de consideração duplicada da entidade, sem que, por isso, essa duplicação se possa constituir em outro 'algo', ou se constitua, naturalmente, ao mesmo nível da entidade em questão. Esta duplicação está ao nível do aparecer, é a duplicação que poderia reger uma aparência e, em última instância, uma subjectividade

com a qual a entidade entre em relação. A teoria hegeliana apenas admite que a identidade tenha algum significado neste regime reflexivo, ou seja, de uma diferença de níveis ou estatuto ontológico entre a entidade, o algo ou o ser-aí, e a sua essência, a qual é reflexiva e idêntica.

Uma identidade sem reflexão seria, na verdade, equiparável ao ser-para-si simples, a um uno infinitamente indiferente, cuja diferença seria unicamente quantitativa: o uno, ou a identidade numérica, que exclui qualquer outra diferença. Ao contrário da unidade numérica, a identidade é uma unidade que se distingue por igualdade e desigualdade relativamente a outras unidades. Mesmo a relação de identidade envolve, assim, diferença, no sentido em que, por exemplo, numa afirmação da identidade de um qualquer A, A=A, a identidade afirmada de A não possui o mesmo estatuto ontológico do A de que é afirmada.[533] A identidade de A supõe, efectivamente, a supressão de uma diferença, ou uma diferença suprimida. E a diferença evidencia-se não directamente ao mesmo nível ontológico do ser-para-si de A. A identidade de A ocorre ao nível, não da sua determinação, mas da negatividade, e isto significa que A, posto como ser-para-si, possui uma essência idêntica, e que esta essência é dotada de identidade e diferença intrínsecas. Mesmo a relação de identidade envolve, assim, diferença, nomeadamente quando a diferença é pensada ao seu nível ontológico próprio. Há que distinguir entre o ser-para-si do ser-posto (o A suposto) e a sua reflexão identitativa.

Esta reflexão identitativa, normalmente atribuída a uma subjectividade ou reflexão exterior é, na verdade, determinante do próprio ser-aí posto, ou suposto, e determina-o à igualdade e à desigualdade.[534] A coisa, na sua unidade negativa é, pois, igual e desigual. A distinção é, por isso, no âmbito desta reflexão negativa, quer seja entendida como exterior ou como determinante, uma oposição de igualdade e desigualdade. A oposição entre duas entidades possui um momento de oposição entre igualdade e desigual-

[533] O argumento é aqui, estruturalmente, o mesmo daquele que lança a Doutrina da Ciência de Fichte na identidade do eu que se põe a si próprio (v. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (GA I/2), § 1). Hegel não julga poder transitar directamente para a subjectividade, mas apenas para a essência. Para Fichte, a identidade que identifica um qualquer A suposto remete directamente para o sujeito que julga. Para Hegel remete para a reflexão exterior que julga acerca de A. Com a demonstração prévia de que a reflexão exterior se faz necessariamente determinante, a atribuição da identidade faz-se determinante do próprio A suposto. Ao contrário de Fichte, Hegel supõe não ter, assim, de abandonar o seu objecto, o A suposto, para poder estabelecer a reflexividade, e daí a reivindicação de concretude para o seu pensamento. Essa reflexividade é a *do próprio objecto A*, que se desenvolve, assim, a si próprio. Esta consideração tem importância capital para a compreensão da noção de auto-desenvolvimento do real em direcção ao seu telos, que não lhe é exterior, como em Fichte.

[534] "Die äußere Reflexion bezieht das Verschiedene auf die Gleichheit und Ungleichheit (1813, 37).

dade. A identidade é, pois, uma relação que envolve diferença e, logo, negação, segundo o ponto anterior da nossa argumentação.

(3) A terceira questão era se toda a relação pode ser entendida como negação. Este ponto decorre dos anteriores sem necessidade de maior fundamentação. A relação envolve diferença, e esta, negação. Hegel pensa deter assim os meios para o desenvolvimento dialéctico de uma teoria que é simultaneamente teoria da relação, da diferença, e da negação. O suposto essencial é o de um idealismo em que o domínio de inteligibilidade possível é unificado por uma comparação possível – inicialmente exterior – entre quaisquer dois subdomínios ou elementos. Basta que pertençam ao universo da inteligibilidade possível, para que possam ser reunidos numa reflexão que as compara, quanto mais não seja pela verificação de que são iguais e diferentes. E é justamente por via da insignificância da reflexão exterior que Hegel está autorizado a transitar para uma reflexão *determinante*, objectiva da própria coisa. Esta reflexão é aquela que, para Hegel, regerá os processos reais no seu desenvolvimento próprio.

A oposição é entendida como síntese da identidade e da diferença. "Na oposição, a *reflexão* determinada, a diferença está completada. A oposição é a unidade da identidade e da diferença; os seus momentos são diferentes numa identidade; [só] assim são opostos."[535] A diferença dentro da identidade é oposição. As relações desta com a contradição já foram discutidas anteriormente, de modo que se entendeu que a oposição, por exemplo, entre contrários, pode ser equiparada à diferença entre contraditórios, desde que seja entendida como relação entre conceitos, e que seja dada uma esfera de determinação.

2.8.4. As determinações da reflexão. O fundamento

A questão que nos permitirá avançar para o horizonte daquilo que se deve entender por "fundamento" será, de acordo com Hegel, a da resolução da contradição. A ligação é, na aparência, muito pouco intuitiva, uma vez que não é imediatamente clara a mais ténue relação entre aquilo que usualmente se entende por contradição, e o que se entende por fundamento, razão ou, eventualmente, motivo[536] para alguma coisa ou afirmação. Tal ligação não é proposta pela primeira vez por Hegel, mas encontra-se em Kant que,

[535] "Im Gegensatz ist die *bestimmte Reflexion*, der Unterschied vollendet. Er ist die Einheit der Identität und der Verschiedenheit; seine Momente sind in einer Identität verschiedene; so sind sie *entgegengesetzte*" (ib. 42).

[536] "Fundamento", "razão" ou "motivo" são três termos portugueses que podem servir para traduzir o termo alemão "Grund", com que Hegel denomina a categoria, ou "determinação da reflexão" que se segue à resolução ou dissolução da contradição, ou da entidade contraditória.

procurando no seu período pré-crítico remediar a "crux philosophorum" que era a demonstração do princípio da razão suficiente, propõe uma derivação desse princípio a partir do princípio da não-contradição. Segundo Kant, a verdade de uma proposição, reside no acordo entre o seu sujeito e o seu predicado, de tal modo que é a exclusão do predicado oposto, por via do princípio da não-contradição, que conduz a esse acordo, fornecendo então o *fundamento*, ou a *razão* da verdade de uma proposição.[537] Após a sua viragem crítica, contudo, Kant distinguirá claramente entre um princípio de razão suficiente *lógico* e outro *real*.[538] O primeiro baseia-se na identidade e é um princípio analítico, capaz somente de explicitar aquilo que está já presente num dado conceito. Nele, "a distinção não é real".[539] O fundamento, como não-contradição conceptual, não tem qualquer capacidade sintética de determinação objectiva dos fenómenos. Porque "entre dois *realiter oppositis* há um terceiro (*tertium datur*)", o princípio do fundamento *real*, por sua vez, não se pode fundar a partir da simples contradição conceptual, "não se deixa retirar de meros conceitos", sendo por isso sintético.[540] O princípio do fundamento remete então para a ordem transcendental de determinação da experiência possível, como a ordem objectiva e causal da sucessão dos fenómenos,[541] envolvendo uma síntese já de conceito e intuição. Hegel retomará, de modo integralmente transformado, a doutrina metafísica – que em Kant é pré-crítica – segundo a qual aquilo que se entende normalmente por fundamento pode ser dito a partir da noção da contradição, mas não mais como simples exclusão do oposto, o que nunca permitiria sair do domínio das meras definições conceptuais, ou ir além de um fundamento somente formal, onde fundamento e fundado na verdade coincidem.[542] Hegel distingue entre o fundamento formal, que se resolve numa diferença apenas aparente entre fundamento e fundado, e se reduz à total insignificância e vacuidade, e o fundamento real, onde ocorre uma verdadeira distinção entre fundamento e fundado. Só pela diferença entre estes dois pode o fundamento ser fundamento *real*.[543] A contra-

[537] Cf. Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (in *Werke* 1, 428ss.). No período crítico, Kant repudiará, naturalmente esta sua demonstração mais antiga (cf. KrV, B 811). A prova remonta já a Wolff e Baumgarten (cf. Kant, *Prolegomena*, § 3). Segundo a filosofia crítica, o princípio é "offenbar synthetisch" (ib.; v. tb. A 194, *Werke* 5, 247) e não pode ser, por conseguinte, demonstrado por via de procedimentos conceptuais, como o da não-contradição. Sobre esta questão v. o nosso estudo "Razão Suficiente e Contradição em Kant e Hegel" in M. Pimentel, C. Morujão e S. Silva, *Immanuel Kant: nos 200 Anos da sua Morte*, Lisboa, 2006, 197-213.

[538] Idem, *Vorlesungen über die Metaphysik* (Darmstadt, 1988, 30).

[539] "Daher ist die Verschiedenheit nicht real [...]" (ib. 32).

[540] "[Z]wischen zwei *realiter oppositis* aber giebt es ein Drittes (*tertium datur*)" (ib. 32); "Aus bloßen Begriffen läßt er sich nicht herausbringen" (ib. 34).

[541] Cf. idem, KrV, B 246-247.

[542] 1813, 80.21-23.

[543] Ib. 80.33-35.

dição interna de cada ente real é a sua finitude, cuja definição apela à sua fundamentação pelo todo de relações em que se insere. A lógica fundamenta o sistema e transita ao real, não se mantendo como uma lógica da simples identidade, porque se auto-diferencia em sucessivas antinomias, que acabam por conduzi-la ao seu oposto. O real é, na *Ciência da Lógica*, precisamente o processo de diferenciação da identidade que deverá permitir reunir análise conceptual e síntese empírica numa só noção: a do *conceito*, em sentido hegeliano. O simples conceito, em Hegel, é já por si só sintético.

A transição entre contradição e fundamento, com os textos correspondentes da *Ciência da Lógica*, pode considerar-se certamente como das mais difíceis da obra. Hegel observa que as determinações da reflexão assumiram em geral a forma de princípios, que Leibniz tinha enunciado como o princípio da identidade, da não-contradição, e da razão suficiente (i.e., do fundamento). A transição agora em questão vai, por conseguinte, realizar a ligação, ou derivação do princípio da razão suficiente (ou do fundamento, "Satz vom Grunde"), a partir do princípio da não-contradição, que apreendia o significado da categoria que, segundo Hegel, faz a síntese da identidade e da oposição. Esta derivação da razão suficiente a partir da não-contradição expõe um ponto filosófico especialmente importante uma vez que se trata de passar de um princípio reputado de validade puramente lógica, que define um estatuto de pura necessidade conceptual e não-impossibilidade – o da não-contradição –, para um outro princípio, que relaciona o ente com a sua realidade ou existência – o da razão suficiente, ou seja, tal derivação deve conduzir da essência à existência. À não-contradição puramente formal e lógica, terá de ser acrescentado um outro princípio, que daria a esta simples possibilidade, ou não-impossibilidade formal, uma realidade efectiva.[544] Se o princípio que rege o pensamento é o da não-contradição e o que rege a realidade existente é o da razão suficiente, o projecto idealista vê-se obrigatoriamente constrangido a fazer de algum modo derivar o segundo do primeiro, e daí que à explanação da contradição se deva seguir, na ordem lógico-dialéctica, a abordagem da razão suficiente. Hegel entende que tal derivação não é possível a menos que o enunciado tradicional do princípio da não-contradição seja criticado nas suas limitações. Postas estas limitações, da contradição deverá seguir-se o fundamento.

Hegel encaminha a sua derivação mais uma vez a partir da negatividade da essência. A contradição é a negatividade na sua figura extrema, a qual leva a essência a transitar ao seu outro – a existência. O sentido corrente do termo "fundamento" é, em geral, captado pela noção do factor que opera a passagem à realidade, ou à existência, da essência, ou então, de modo um pouco diferente, como uma relação serial entre entidades diferentes, estando

[544] V. esta distinção em Leibniz, *Philosophische Schriften* (ed. Gerhardt VI, 413-414, 602, 612).

neste caso o fundamento já mais próximo de uma sua interpretação como relação de causa-efeito. O sentido puramente lógico, ou 'axiomático' é, por sua vez, fornecido pelo trânsito da essência ao seu outro, o ser-posto, por via da sua contradição interna. Este trânsito depende de que a contradição seja não apenas anulada, mas "resolvida", – que tenha algum resultado positivo, – e a resolução da contradição é entendida como a constituição de uma entidade estável, relacionalmente rica e concreta – que reúne opostos – e é, por isso, susceptível de desenvolvimento. É este raciocínio, e algumas das suas consequências sistemáticas que vamos, em seguida, procurar apreender de modo fundamentado e mais pormenorizado.

Não será necessário, neste momento, mostrar a importância da determinação do significado do "fundamento" para uma investigação acerca da "fundamentação lógica do sistema". Dentro do encadeamento dos significados proposto pela lógica hegeliana, e na medida em que se considera que a lógica é fundamentação da filosofia real e do sistema como um todo, poderá desde logo esperar-se que a lógica constitua, a nível enciclopédico, a resolução de uma contradição. Que contradição é essa? A lógica do sistema deverá constatar uma contradição que a lógica resolve provisoriamente, que a constitui como entidade relacional e susceptível de desenvolvimento no seu elemento próprio, mas que também a destrói interiormente e forçará por fim à posição do real como a sua pura exterioridade e existência. A lógica é a contradição de ser princípio absoluto, separado e autónomo, mas de só o poder ser enquanto relação a uma realidade e a um sistema, perante o qual ela, como abstracção, perde a sua autonomia. Ao resolver esta contradição, a lógica é fundamento do sistema. A lógica é contraditória por ser simultaneamente autónoma e insubsistente em si mesma, e só por isso é fundamento do seu outro, as ciências reais da enciclopédia. E igualmente, antecipando algo da nossa análise, os modos como Hegel organiza o significado da categoria do "fundamento" são reveladores para a nossa concepção do sistema. Os capítulos em que Hegel subdivide a noção de fundamento são denominados: "forma e essência", "forma e matéria", "forma e conteúdo", "fundamento formal", "real" e "completo", e a "condição", culminando na "entrada da coisa na existência". Todo este desenvolvimento não pode ser entendido senão como a tematização da relação da própria lógica com o real. Assim, as diferentes incidências da luz dialéctica sobre estas relações, que ora ditam a inerência, ora a transcendência fundamentadora da lógica ao real, obedecem às diferentes oposições dialécticas desenvolvidas dentro do alcance temático do "fundamento". Todas essas oposições exibem aspectos necessários para a compreensão de uma fundamentação lógica do real.

O modo da fundamentação é, por exemplo, o de constituir a forma como a essência profunda do real que investigamos. Mas a forma é outrossim forma

de uma matéria e de um conteúdo real. Por isso, a lógica como "pura forma" é fundamento do real e, nesta condição, sujeita à mesma dialéctica a que a forma está sujeita, resolvendo-se na "condição" e na passagem da "coisa" à existência. Esta última não é, então, uma matéria à qual se acrescentaria, de modo exterior, a forma lógica, mas o resultado de um conteúdo na sua auto-mediação como forma. A interacção dialéctica entre o conteúdo e a sua forma é a mesma a que está sujeito o real na sua relação com a lógica, e terá, do mesmo modo, repercussões na relação entre o singular e os vários modos da sua universalidade. Esta dialéctica influenciará a compreensão, por exemplo, da lei natural ou da predicação, como formas por intermédio da qual o singular acede ao domínio da significação discursiva e universal.

As conclusões a retirar, em termos sistemáticos, do papel fundamentador da lógica, são claras. As categorias, já a cada passo *dentro* do domínio lógico, dirigem-se para figuras de realização. Não há como que uma constituição lógica separada e anterior ao real que, apenas uma vez concluída, permitisse transitar a ele, como sua conclusão e resultado. Cada transição categorial é um resultado e uma realização da lógica no real. Cada momento negativo da contradição que as categorias admitem e exigem, é já um momento de constituição do positivo, onde *a contradição formal se faz conteúdo e fundamento real*. A negação, começámos por ver, é o conteúdo positivo da lógica que, na exposição da contradição, transita para a exterioridade e constitui um novo conteúdo positivo. O conteúdo positivo da lógica é a determinação, e a auto-determinação do real. A categoria do fundamento é, por isso, uma peça central para a concepção da lógica como transitando e constituindo, a partir da simples forma da contradição, o conteúdo real.

A fim de prosseguir, deverá recordar-se aquilo que Hegel denominou "reflexão exclusiva", ou seja aquela reflexão que, comparando os diversos na unidade, os torna, enquanto diversos, mutuamente exclusivos e, logo, opostos. A reflexão exclusiva deve entender-se como definindo e delimitando a validade do princípio da não-contradição na sua interpretação não-dialéctica. Enquanto pertencente a uma reflexão exterior que o pode, e deve *aplicar*, o princípio vale. Mas o termo 'aplicação' supõe justamente uma exterioridade entre forma e matéria,[545] segundo a qual um princípio exterior, uma "pura essencialidade", indiferente a outras coisas, e a outros princípios, deve ser imposto a um conteúdo a ela exterior e independente. A condição de possibilidade desta situação de aplicação foi estudada por Hegel, em termos puramente lógicos, como a situação da reflexão exterior. Mas deverá,

[545] Cf. 1816, 269.

em seguida, "tomar-se a sério"[546] a exterioridade que a reflexão a si mesma se atribui, também nesta função de aplicadora de um princípio de exclusão de opostos, em que as coisas são poupadas à contradição, a qual é considerada como pertencendo somente à actividade subjectiva. Mas, já vimos em geral, para o método dialéctico e, em particular, para o caso da reflexão exterior, que esta contém na sua própria definição o seu carácter insignificante e supérfluo, devendo tudo o que ela atribui ser determinação da entidade, como essência e conteúdo.

Na verdade, a situação de uma lógica e ontologia não-dialécticas[547] é, neste ponto, dilemática: se o princípio da não-contradição é considerado como simplesmente formal, e pertença de uma reflexão exterior, não há razão para admitir que também as coisas estão sujeitas necessariamente a ele; mas se, por outro lado, o princípio é entendido como ontologicamente válido, como inerente às coisas, então a exclusão da contradição que o princípio opera deve ser entendida como do mesmo modo inerente às coisas. No primeiro caso, o princípio da não-contradição mantém-se formal e não exclui a contradição das coisas, nada dizendo, na verdade, acerca delas.[548] A exclu-

[546] A expressão "tomar a sério" (cf. 1807, 15), que ocorre na *Fenomenologia*, designa, sob a roupagem de uma designação figurativa ou vaga uma operação reflexiva rigorosa de auto-aplicação. Trata-se de uma reflexão sobre significados implícitos numa categorização, que têm de ser mantidos implícitos e não-referidos, a fim de que se possa manter uma aparente não-contradição de uma atribuição que, na verdade, ameaça revelar-se contraditória. Isto se confirma no nosso caso: a reflexão entende-se, em geral, como exterior, ou seja, como pensar simplesmente subjectivo que em nada altera a determinação do objecto sobre o qual se aplica, ou ao qual se refere. Esta definição corresponde ao juízo reflexivo kantiano. Exemplos seriam caracterizações teleológicas ou estéticas, que não correspondem, nem devem pretender corresponder, num pensar crítico e não-metafísico, a uma determinação objectiva de nenhum objecto da experiência possível, mas apenas da reflexão do sujeito acerca dos objectos. Sem que se possa discutir aqui se a posição de Kant apresenta, na verdade, matizes mais complexas, a crítica hegeliana é a de que uma tal faculdade de julgar não se toma efectivamente a sério, dado que restringe a validade da atribuição que realiza e, ao atribuir, assume, implicitamente, que não atribui efectivamente. E Hegel pretende que esse atribuir e não atribuir efectivamente constitui uma contradição que conduzirá, inexoravelmente, tais predicados ao estatuto de ficções, que depressa perderão a sua relevância. Uma subjectividade que se admite somente como exterior nada pode, na verdade atribuir, e a reflexão exterior vive da não-reflexão acerca da própria insignificância. Se não fosse efectivamente de modo nenhum objectivável, ou determinante do seu objecto (determinação que Kant, para certos efeitos aliás admite, posto que admite a universalidade da atribuição reflexiva), não teria nenhuma espécie de sentido. Se fosse tomada realmente a sério, esta exterioridade auto-suprimir-se-ia simplesmente. As "essencialidades" e os princípios respectivos estão entre estas atribuições da reflexão que não podem ser pertença da mera reflexão exterior.

[547] Cf. 1813, 60.3ss.14ss.

[548] Popper ("What is Dialectic", in Idem, *Conjectures and Refutations*, London, 1985, 312-335) insiste, precisamente, que é exclusivamente a *nossa* decisão de não aceitar a contradição que é o princípio motor da crítica e eventual superação de contradições, configurando o princípio como formal e a reflexão como "exclusiva de si" neste sentido. Assim, "it is purely our decision, our resolution, not to admit contradictions, which induces us to look for a new point of view which may enable us to avoid them" (ib. 317; tb. 315).

são da contradição, se a houver, deve ser realizada por outros meios. No segundo caso, i.e., na concepção ontológica do princípio da não-contradição, confirma-se a mediação, ainda que negativa, que as coisas têm de realizar pelo seu oposto a fim de garantirem a sua identidade – e Hegel não exige mais.

A lógica dialéctica admite, naturalmente, o princípio na sua versão formal, dentro do seu âmbito limitado. Interessa-lhe, sobretudo, a versão ontológica do princípio, e a consequente reflexão acerca do estatuto da mediação negativa realizada pela reflexão exclusiva determinante. As questões para que a teoria hegeliana propõe respostas são acerca do modo como a não--contradição ou a contradição são inerentes à essência. De que modo se determina a entidade por si mesma à não-contradição, senão pela aplicação de um princípio exterior? A essência possui um momento de não-contradição, nomeadamente o da identidade, em que exclui – e tem de excluir – não só o contraditório como até mesmo o simplesmente diverso. Hegel considera que o princípio, conforme se referiu acima, possui uma consequência negativa, que é anulação da entidade contraditória, e uma consequência positiva, que é a exclusão, numa entidade, do seu oposto, assim se conservando a sua identidade. Como se disse, "a contradição não contém meramente o negativo, mas também o *positivo*; ou seja, a reflexão que se exclui a si própria é simultaneamente reflexão *positiva*; o resultado da contradição não é somente nulo".[549]

Dentro do sistema de diferenças representado pela lógica, o significado positivo de qualquer categoria está definido pela exclusão do seu negativo, ou seja, a positividade de qualquer entidade está ligada indissociavelmente à exclusão do negativo. Isto seria inofensivo, ou trivial, se a exclusão não fosse entendida como inerente à própria positividade do conteúdo – seja este conteúdo o de uma entidade ou de uma categoria. Ora, sendo a exclusão catalogada como modo ou resultado de uma negação, a positividade está em função de uma negação. Esta negação presente na positividade é designada por Hegel "negatividade". Assim, a unidade representada pela entidade – categorial ou outra – constitui, é certo, uma unidade positiva, mas marcada pela negatividade, e o filósofo designa-a como "unidade negativa".

A referência ao negativo sempre presente no positivo, é denominada por Hegel como a "contradição absoluta do positivo".[550] Acerca dela não podemos concluir senão que não se trata de uma verdadeira contradição, se por

[549] "Der Widerspruch enthält aber nicht bloß das Negative, sondern auch das *Positive*; oder die sich selbst ausschließende Reflexion ist zugleich *setzende* Reflexion; das Resultat des Widerspruchs ist nicht nur Null" (1813, 52-53).

[550] "[D]er absolute Widerspruch des Positiven" (ib. 51).

verdadeira contradição entendermos uma simples coexistência, reputada impossível, entre dois termos contraditoriamente opostos. Esta coexistência nunca existe efectivamente, e na contradição inerente ao positivo trata-se, com efeito, de uma contradição, mas apenas de modo limitado e bem determinado. Um dos termos está necessariamente "posto como não-posto" ou posto como suprimido. Isto deriva de que não é sequer consistente admitir o princípio da não-contradição simplesmente como inválido, visto que esta admissão tem por consequência não a sua não-validade, mas a sua simultânea validade e não-validade. Tal consequência surge acomodada na noção de que a contradição, em cada ente finito, é posta como negada, o que não significa o mesmo que uma coexistência positiva de opostos contraditórios num mesmo sujeito. Existe a cada momento uma assimetria entre o positivo e o negativo, e o desfazer desta assimetria significa a dissolução da contradição, posto que a sua coexistência simétrica é impossível. Os sentidos em que o princípio é válido e em que não é válido não são confundíveis. O sentido em que é válido constitui o momento crítico e destrutivo, requerido para o desenvolvimento dialéctico. O sentido em que não é válido é o momento positivo da dialéctica, em que ocorre uma assimetria entre o positivo e o negativo, e este último é posto como excluído.

A unidade entre positivo e negativo é uma unidade negativa, uma unidade efectuada por via da negação, e assim se constitui um sentido positivo – categorial ou outro. Poderá então entender-se porquê "a coisa, o sujeito, [ou] o conceito é então precisamente essa mesma unidade negativa; ele é em si mesmo um contraditório mas, simultaneamente, a *contradição resolvida*; ele é o *fundamento*, que contém e suporta as suas determinações".[551] Como insiste Hegel "a contradição resolve-se"[552] e a sua resolução tem um sentido tanto positivo quanto negativo. Em sentido negativo, a resolução da contradição pode significar a destruição da entidade contraditória, a dissolução dialéctica e crítica do conceito, a morte do sujeito. Este não conseguiu resolver as sua contradições latentes e sucumbiu a elas. Mas a esta dissolução segue-se uma nova situação, em que a coexistência dos opostos encontrou uma nova figura. Tal é o sentido positivo da resolução da contradição: emergiu uma nova unidade positiva, uma categoria mais profunda, uma entidade renovada.

Toda a entidade se torna estável pela sua essência, que começa por determiná-la como idêntica. A identidade é a sua reflexão, que determina uma

[551] "Das Ding, das Subjekt, der Begriff ist nun eben diese negative Einheit selbst; es ist ein an sich selbst Widersprechendes, aber ebensosehr der *aufgelöste Widerspruch*; es ist der *Grund*, der seine Bestimmungen enthält und trägt" (ib. 63).

[552] Ib.

"esfera" própria de determinação, o que é especialmente claro para o caso das categorias que, como imediatas, constituem uma esfera única e indivisa. Ao explicitarem a oposição contida em cada uma, a sua esfera de determinação surge como oposta a um outro momento e, os dois, como momentos de uma esfera mais vasta.[553] A esfera superior assim constituída é designada por Hegel como a sua unidade negativa e como o seu fundamento. Neste sentido, a contradição do finito reporta-o negativamente a um fundamento, ou seja, o finito subsiste como negação da esfera de determinação mais vasta onde se insere, ou seja, ao se dar como imediato, ou como resolução de contradições a um nível 'inferior'.

A relação entre os momentos, positivo e negativo, de uma esfera de determinação não deve, por conseguinte, ser entendida como uma dicotomia simples, mas como uma inter-determinação em que os momentos se excluem e se referem interiormente entre si. Hegel dá um exemplo: "assim, e.g., também a *virtude* não existe sem luta; por isso, ela não é apenas o *positivo*, mas negatividade absoluta; ela não é virtude somente em *comparação* com o vício, mas é também *nela mesma* oposição e luta."[554] No seu interior já está a relação contraditória ao seu outro e, nessa mesma medida, ela é um dos pólos da relação e a totalidade da relação. E isto recorda-nos que toda a discussão acerca da identidade e da contradição só é resolúvel dentro da lógica da essência, o que quer dizer, sobre o pressuposto da absoluta negatividade.

Positivo e negativo estão em relação necessária, e o positivo é "em parte um oposto perante o negativo e [...] só tem significado nessa relação [...]; em parte, porém, [...] é em si mesmo a *negação absoluta*. – Do mesmo modo o negativo, que está perante o positivo, só tem sentido nessa relação a esse seu outro [...]. O negativo tem, porém, também sem relação ao positivo, um *subsistir próprio*; ele é idêntico a si; e assim ele próprio é aquilo que o positivo deveria ser."[555] Com esta afirmação discreta o filósofo toca, na verdade, num ponto central de todo o seu sistema. A questão é se esta afirmação não

[553] "Das Ding, das Subjekt oder der Begriff ist als in seiner Sphäre in sich reflektiert sein aufgelöster Widerspruch, aber seine ganze Sphäre ist auch wieder eine *bestimmte, verschiedene*; so ist sie eine endliche, und dies heißt eine *widersprechende*. Von diesem höheren Widerspruch ist nicht sie selbst die Auflösung, sondern hat eine höhere Sphäre zu ihrer negativen Einheit, zu ihrem Grund" (1813, 63-64).

[554] "So ist z.B. auch die *Tugend* nicht ohne Kampf; so ist sie nicht nur das *Positive*, sondern absolute Negativität; sie ist nicht nur in *Vergleichung* mit dem Laster Tugend, sondern ist an *ihr selbst* Entgegensetzung und Bekämpfung" (ib. 57).

[555] "[D]as Positive ist [...] teils ein Entgegengesetztes gegen das Negative und [...] nur in dieser Beziehung Bedeutung hat [...]; teils aber [...] es an ihm selbst [...] die *absolute Negation* in sich ist. Ebenso das Negative, das dem Positiven gegenübersteht, hat nur Sinn in dieser Beziehung auf dieses sein Anderes [...]. Das Negative hat aber auch ohne Beziehung auf das Positive ein *eigenes Bestehen*; es ist mit sich identisch; so ist es aber selbst das, was das Positive sein sollte" (ib. 56).

mais é dialectizável, se com a identidade do negativo se atingiu então efectivamente o absoluto. A negação, por assim dizer, parece absorver em si o seu negativo. Será o preço da completação do sistema a renúncia ao positivo? Sem que se possa, para já, encontrar uma resposta clara para o problema, será de observar que a produção da identidade pela negatividade idêntica a si própria é parte do seu próprio significado. Não há, pois, uma negatividade que produzisse, como o seu outro, o positivo, mas também a negatividade não possui significado sem a presença, *nela própria*, i.e., no seu significado mais originário, da identidade, ou seja, de uma das notas características essenciais da positividade. As duas parecem estar, então, originalmente ligadas de modo tal que não se poderá atribuir um primado. A resposta seria então que a afirmação citada não é dialectizável porque é a própria raiz da dialéctica, que somente com a definição, na lógica do conceito, da ideia, poderá exprimir a síntese adequada entre positivo e negativo.

A autonomia do negativo exprime, na economia do sistema, a autonomia da lógica. A filosofia da natureza será o lugar da positividade, sem a autonomia radical de significação ou sentido que cabe à lógica, e a filosofia do espírito é a expressão desta reunião originária da negatividade e da positividade. A unidade negativa é sempre dotada de dupla face, em que o positivo é o desenvolvimento necessário do negativo. Neste sentido, o negativo é o fundamento que necessariamente se explicita na relação de fundamentação e naquele que funda.

Hegel admite que a positividade ou, em termos comuns, a existência simples de qualquer coisa ou entidade vive da sua não-contradição, da exclusão do seu negativo contraditório, mas que essa exclusão é paga ao preço da carência e de uma oposição interna a cada ente finito. Mas acrescenta que essa autonomia não é absoluta, que o para-si de qualquer entidade só pode ser pensado como negação e negatividade. A questão é a do estatuto e significado desta negatividade. A exclusão do negativo é assumida como facto constituinte de toda autonomia. Mas é preciso determinar o lugar, no mundo, fora dele, ou no seu limite, dessa exclusão e dessa negatividade. Já vimos a inutilidade de a remeter para a exterioridade de uma subjectividade cujo estatuto é obscuro. Hegel propõe que seja atribuída radicalmente à essência, correlato do pensar, assumindo então, conforme se tem vindo a definir, uma ontologia enquanto teoria de relações, onde todos os termos são determinados apenas pelas relações que estabelecem. No mesmo sentido, segundo um belo trecho do seu comentário a Aristóteles, o pensar "é uma rede de infinita mobilidade, [...um] fio subtil que tudo atravessa".[556]

[556] "[E]s [sc. das Denken] ist ein Netz von unendlicher Beweglichkeit, [...ein] feine[r] sich durch alles durchziehende[r] Faden" (*Vorl.* 8, 97).

Temos observado em geral o princípio de que a erupção da diferença é um movimento de exteriorização das relações ou, noutros termos, de tornar explícito aquilo que não está desenvolvido no conteúdo de uma categoria. A oposição é, em geral, o conteúdo, e este é conteúdo real. O processo da essência é então, do mesmo modo, um processo de realização. Assim como na exterioridade, a reflexão é "reflexão real",[557] assim também a máxima exclusão, ou exterioridade, representada pela contradição, é o fundamento para a realização da essência. Ele é "a mediação *real* da essência consigo".[558] À máxima diferença e oposição corresponde a realização, e esta oposição extrema é legível, nestes termos, como fundamento, ou base sobre a qual a realidade se dá. O conteúdo real da essência será fornecido pela sua contradição interna, que a leva a "repelir-se" de si mesma e, consequentemente a ser fundamento do ser-posto. O fundamento é o movimento da essência de se dar ser-aí, ou existência.

O conteúdo da essência é negatividade e é justamente por força desta sua característica que ele se pode desenvolver e tornar relação "posta", "exposta" ou exterior, aquilo que era apenas conteúdo imediato de uma categoria. Existe assim um permanente emergir da mediação a partir do imediato. Todo o movimento lógico é, desde logo, um direccionamento em relação ao real, e apenas recebe sentido em relação a ele. A realidade é, em consequência, determinável como diferença, como aquilo que apenas negativamente ocorre nos conteúdos da lógica, e que a cada passo opera sobre esses conteúdos. É por isso que a essência tende a realizar-se, ou é o ser como realizável, posto como existenciável.[559] Este movimento, em que os aspectos negativos e formais do conteúdo lógico, e da própria lógica, como um todo, no interior da economia do sistema, se separam de si próprios e auto-diferenciam numa realização, é dependente da negatividade ou contradição interna da essência.

A contradição, ao nível analítico, possui um papel de exclusão apenas formal entre conceitos, sem qualquer capacidade para uma discriminação real das entidades. Uma consideração abreviada da *Crítica da Razão Pura* de Kant mostra que este filósofo considera ilegítima a tentativa de retirar conclusões reais, ou fenoménicas, a partir do princípio da não-contradição, da identidade e do terceiro excluído, válidas apenas para objectos do pensamento, ou nouménicos.[560] A questão, para Kant é que falta a estes princípios uma "reflexão transcendental" que faça a distinção entre o regime de validade próprio para o domínio puramente conceptual, ou numénico, onde são efectivamente válidos e determinantes, e o regime que vigora para o domínio fenoménico, onde tais princípios, fundados em última instância sobre o princípio da não--contradição, são inadequados para a constituição de conhecimento.[561] Já o princípio de razão suficiente, que releva do fundamento, é um princípio de aplicação real, e a transição hegeliana da contradição para o fundamento é, na verdade, uma tentativa de reconstituição do salto que conduz da pura actividade analítica e conceptual para a determinação da experiência possível e do real, ou seja, a elucidação do papel que Kant atribuía ao juízos sintéticos a priori.[562] Segundo Hegel, o princípio dos juízos sintéticos a priori kantianos é justamente a auto-diferenciação dialéctica dos conceitos[563] e, consequentemente, a razão suficiente exprime a auto-diferenciação produzida a partir da contradição interna de cada conceito lógico.

[557] 1813, 17.34.

[558] "[...] die reale Vermittlung des Wesens mit sich" (ib. 66).

[559] V. Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid, 1963), 72, 98.

[560] Cf. o anexo da KrV "Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe", juntamente com a nota subsequente (A 260ss. / B 316ss.).

Retomando a nossa breve contextualização histórico-filosófica, é Fichte quem enuncia a passagem da identidade à negação e ao fundamento. Estas passagens, – segundo Hegel realizadas por uma reflexão exterior, posto que Fichte assume estes três momentos como inderiváveis e separados entre si, ficando então por explicar como e porquê se transita de um ao outro – equivalem à posição do eu por si próprio, à contraposição do não-eu ao eu, e à divisibilidade. Esta última determinação, a divisibilidade, que vem resolver a contradição entre eu e não-eu absolutos, é, para Fichte, a fonte do princípio da razão suficiente, que corresponde ao conceito do fundamento. O fundamento é, então, entendido como divisão e determinação conceptuais, cuja base está na contradição absoluta entre os princípios entre si opostos do eu e do não-eu.[564] No idealismo, o fundamento não é um princípio apenas real, e.g. de causalidade entre diferentes entidades, em que uma é origem da outra, do seu ser ou do seu movimento mas, essencialmente, um princípio conceptual, em que a eficácia real do princípio deriva da determinidade conceptual de que é dotado. A realidade é, na verdade, referida à reflexão do conceito sobre si próprio – em termos fichteanos, à posição do eu por si próprio. A realidade é a exteriorização e finitização do eu absoluto, em Fichte, e do conceito absoluto ou da ideia lógica, segundo Hegel.

A transição da contradição ao fundamento constitui a possibilidade de transitar da pura determinação conceptual, delimitada pela contradição – ou

[561] Ib. A 269 / B 326-327.

[562] Cf. Rohs, *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik* (Bonn, 1972), 77.

[563] Cf. 1832, 221.

[564] Cf. Fichte, op. cit., 272.

pela não-contradição, – para a determinação real, ou existencial. E a consequência natural é que na ordem lógica pensada por Hegel, o fundamento e, com ele, a essência, se resolvem na existência.

Neste passo, é importante considerar os diferentes modos de conceber o fundamento que Hegel reúne na sua concepção. Em primeiro lugar, é a auto-negação da essência, que transita ao seu ser-posto. Uma tal relação, que deriva da contradição interna da essência, pode ser entendida como uma relação de transição do fundamento em direcção ao fundado. Em segundo lugar, o fundamento pode ser entendido como a própria coisa, dotada de um princípio de substancialidade, ou de subsistência. O fundamento é a estabilidade concreta da entidade, garantida pela sua estrutura essencial de exclusão do negativo. Cada coisa, sujeito, ou conceito é por Hegel entendido como uma forma do fundamento, na medida em que é capaz de se relacionar com outras entidades como com o seu ser-posto. Neste sentido, o fundamento é entendido como resolução de oposições reais ou contradições internas, que permitem à entidade, ou à coisa, subsistir. Em terceiro lugar, o fundamento é também o todo de relações em que a entidade se situa, e dentro do qual se distingue. Nesta acepção, o fundamento é o todo relacional que permite que a entidade, determinando-se dentro dele, subsista. Também aqui a contradição deve ser tomada como um elemento essencial, dado que esta relação é fundada sobre uma identidade que se põe no mesmo passo em que se opõe a esse todo. A contradição é a síntese entre identidade e diferença, situada no limite que diferencia e individua a coisa relativamente ao seu outro.

A contradição pode ser afirmada. Isto acarreta que a entidade da qual ela é afirmada é suprimida na sua existência imediata, ou autónoma, e inserida em um todo mais vasto, ou numa situação significativa mais concreta. Por isso o fundamento é, por um lado, o "a-fundar-se"[565] da entidade, mas também, por outro, o seu "aprofundamento" em direcção a um horizonte mais vasto de compreensão. Na verdade, a negatividade da essência determina o ser-aí como tendo de se afirmar reflexivamente, ou exclusivamente, *contra* o outro, acabando, pois, por pagar a esse outro o tributo da sua exclusão. A essência é, pois, por um lado a unidade negativa e, como tal, fundamento e, por outro lado, a constatação de que essa unidade negativa não constitui uma autonomia, mas que a autonomia é constituída pela mediação negativa

[565] "[...] zugrunde geh[en]" (1813, 55.22). A tradução de "zugrunde gehen" por "a-fundar-se" é uma tradução de recurso, que procura dar conta do significado normal de "perecer" da expressão alemã e, simultaneamente de um possível sentido impresso na forma linguística ("zu-grunde gehen"), a que Hegel alude, e que diria algo como: "ir ao fundo", ou "dirigir-se ao fundamento". O perecer, ou corromper-se da entidade corresponderia a um dirigir-se, ou retornar ao seu fundamento, sendo então a linguagem a ligar a perda da unidade, que acontece por via das oposições e contradição interna, com a afirmação do fundamento.

do outro que ela exclui. Assim, a essência é, também, o fundado, o ser-posto *como* ser-posto. "O negativo vai consigo mesmo", e também a negatividade da essência transparece no seu outro, e a ele transita.

2.8.5. *A condição*

O fundamento medeia-se integralmente a si mesmo, como fundamento formal, real e integral, onde por fim se confunde com a exposição da coisa mesma, que é, na verdade, a totalidade de relações em que um ente existe.[566] O fundamento resolve-se então no conjunto de *condições* sob o qual a coisa existe: posta a totalidade das condições, a coisa ocorre na existência. O simples título do capítulo da Doutrina da Essência: "Ocorrência da coisa na existência",[567] parece suficiente para excluir a suposição de uma "existência não-lógica"[568] para explicar a necessidade do conceito lógico se exteriorizar num sistema de filosofia que abrange a natureza e o espírito, como esferas da "filosofia real". Pelo contrário, o desenvolvimento da lógica da essência parece confirmar o princípio de que todo e cada momento do desenvolvimento lógico é um passo no caminho da exteriorização da lógica relativamente a si própria, e a definição de novos modos de constituição da própria relação da lógica com os momentos reais da filosofia. A lógica do sistema é a lógica simplesmente, a qual é já uma metafísica e uma teoria da participação. O momento central da lógica da essência é o momento em que a coisa se define como existente, ou seja, em que a própria forma lógica se define como transitando à existência. Vimos este movimento esboçar-se como a tentativa de estabelecimento de uma relação entre o princípio só formal da não-contradição e o princípio, de validade eminentemente real, da razão suficiente.

Esta identificação do conteúdo significativo da categoria lógica da "existência", que constitui a sequência lógica do fundamento e da condição, com a existência conforme presente à intuição e à representação é sustentada pela terminologia empregue por Hegel nesta passagem, que antecipa claramente aquela de que se servirá no fim da *Ciência da Lógica*, para expressar a passagem do domínio ideal da lógica à filosofia real da natureza: "na condição, a

[566] Sobre esta transição, v. Schmidt, *Georg F. W. Hegel. Wissenschaft der Logik - Die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar* (Paderborn, 1997), 111s.

[567] "Hervorgang der Sache in die Existenz (1813, 100).

[568] A tese de uma conceito de existência não-lógico é de Nuzzo, "Die Differenz zwischen dialektischer Logik und realphilosophischer Dialektik" (in Wandschneider (ed.), op. cit., 52-76), 76. No sentido oposto, v. P.-J. Labarrière, "Die Hegelsche „Wissenschaft der Logik" in und aus sich selbst: Strukturen und reflexive Bewegung" (in D. Henrich (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Stuttgart, 1986, 94-106), 104. V. tb. as nn. 590 e 594 no Cap. seguinte.

essência *entrega* [entläßt] a unidade da sua reflexão-em-si como uma imediatez".[569] O movimento é pensado, conforme se analisará mais abaixo, como rigorosamente paralelo ao entregar-se ("sich entlassen") que rege a passagem à filosofia da natureza.

A passagem realizada pela condição ocorre ao nível da essência e, consequentemente, poderá considerar-se todo o pensar da existência que refere o real a um fundamento como apenas determinado a este nível e, por isso, de modo ainda insuficiente e apenas relativamente verdadeiro. Uma tal concepção, se não é incorrecta, pois responde a uma operação necessária da forma lógica, de remeter o imediato a uma essência alegadamente mais profunda, traduz esta operação da forma lógica de um modo incorrecto, porque indeterminado. A 'profundidade' do fundamento é apenas a "coisa mesma" como integração da coisa na totalidade das suas relações. A lógica é, consequentemente, toda ela, a transição à filosofia real, transição que ocorre *em todas as suas categorias*, as quais não possuem, aliás, sentido senão como essa referência ao real. Elas não se "aplicam" ao real,[570] porque conteúdo e forma devem ser pensados como ligados, e esta ligação é a ligação do próprio sistema como um todo, ou seja, a sua lógica. As categorias não se aplicam como formas, fundamentos ou condições (de possibilidade, e.g.) do real, uma vez que por si mesma se *realizam* e não possuem outro sentido senão o desta sua realização. E a existência real, por sua vez, não recebe um fundamento como anterior e exterior a ela, mas como as relações que a constituem na sua inteligibilidade.

O incondicionado é a dissolução das condições na própria coisa essencial, a "coisa mesma", em que todas as suas relações interiores são igualmente relações exteriores, antecipando-se o princípio da divisão conceptual em singularidade, particularidade e universalidade, com que se deverá definir a um nível mais complexo e determinado, a unidade negativa. Com a posição das condições como um todo, a "coisa mesma" entra na existência,

[569] "In der Bedingung *entläßt* das Wesen die Einheit seiner Reflexion-in-sich als eine Unmittelbarkeit" (1813, 100; subl. meu). "*Entlassen*" significa, no contexto linguístico corrente, "despedir", ou "autorizar a afastar-se". Poderia dizer-se que "a essência *despede* a unidade da sua reflexão-em-si como uma imediatez". Optámos pelo registo do "entregar-se" em atenção especial ao significado do termo conforme será finalmente explicitado no final da lógica do conceito, i.e., como reflexivo e "livre": aí "die Idee sich selbst *frei entläßt*" (1816, 305), ou seja "a ideia entrega-se livremente", transitando então à natureza. O uso reflexivo aponta para um "despedir-se" no sentido de "autorizar-se a si mesmo a afastar-se", "renunciar", i.e., "entregar-se". O "entregar" mantém a componente do "deixar" ("lassen") e, a versão reflexiva, também de "abandonar-se", ou "abandonar" e de "renúncia" presente em "despedir-se" mas, igualmente, a ressonância de manter-se inteiramente absorvido e abandonado num elemento ou actividade diversos de si – todos eles sentidos encontrados na transição da ideia à realidade natural.

[570] Cf. 1816, 269. Tb. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur* (Bonn, 1973), 82.

num movimento de exteriorização integral de uma forma já perfeitamente auto-mediada. A reflexão mediou-se na diferença integral de si mesma e fez-se forma real, como fundamento. Esta forma real é forma de uma essência, de uma matéria e de um conteúdo, onde se recupera a si mesma. Nesta síntese entre forma e conteúdo a forma realiza a sua mediação integral e é agora real, *não só como fundamento do real, mas como o real ele mesmo*, e a essência se deixa compreender como *existência*, a qual é um momento de completação que apenas pode intervir após a determinação da "coisa mesma", ou seja, em que a essência está plenamente mediada.

Esta plena mediação da essência é a essência definida como o "incondicionado". Fundamento e condição exteriorizam-se e suprimem-se,[571] transitando "consigo próprios" para uma categoria que os mantém, não já como cindidos da sua realização, mas como efectivamente realizados. Esta categoria, que permite pôr a "coisa mesma", é a existência, uma figura especialmente importante da imediatez (como o ser, o ser-aí, a efectividade ou o singular), na medida em que definirá uma nova secção da lógica da essência, denominada "Fenómeno" ("Erscheinung").

A aparência perdeu o seu sentido de negativo nulo e integrou em si toda a essência, o que virá a ter, conforme se verificará, uma importante repercussão na reflexão final de Hegel acerca dos silogismos da ideia filosófica. A aparência é, agora, efectivamente, a essência, e não somente um momento anulado da mesma. O traço central da essência é a reflexão, ou o pensar que se separa de si, constituindo elementos aparentemente indeterminados, como a *possibilidade* ou, conforme se viu, a *matéria*, para novamente, numa reflexão mais próxima, perceber que este indeterminado está plenamente determinado, como a *possibilidade real*, ou o *conteúdo*, e para finalmente então se descobrir a si mesmo como esse outro que apareceu inicialmente indeterminado, o que acontece na *necessidade* ou na "*coisa mesma*" que realiza o fundamento e as condições. A essência percorre estes momentos definindo sempre momentos de maior integração do ser-aí.[572]

A existência da coisa, em que a essência se dá ser-aí é o pleno de relações em que a coisa se identifica consigo, se compartilha com as outras, diferencia-se e exclui outras, sendo então fundada e fundamento, possuindo condições mas realizando-as também de algum modo *dentro* de si, e não como ponto isolado e sem reflexão. A coisa é posta simultaneamente pelas suas condições e fundamentos mas, não menos importante, pondo também, por

[571] Cf. 1813, 99.30.

[572] Este movimento é analisado por Schmidt, "Zum Unterschied zwischen Wesenslogischer und Seinslogischer Dialektik" (in Wandschneider (ed.), *Das Problem der Dialektik*, Bonn, 1997, 32-51.), esp. 41-42.

sua vez, esse fundamento e essa condição como tais. A autonomia e o ser--posto estão pois, na existência, perfeitamente mediados, o que corresponde a uma figura da imediatez como essência realizada.

2.9. O fenómeno e a manifestação

2.9.1. A essência faz-se existente

O movimento da lógica da essência que temos vindo a acompanhar desenvolve-se em momentos progressivamente mais abrangentes de reunificação da essência com o seu outro, o ser imediato. Este imediato apresenta--se com uma crescente determinação, repetindo o movimento já efectuado no primeiro livro da *Ciência da Lógica*, mas sob uma perspectiva em geral diferente. A perspectiva é agora reflexiva, e não mais consiste, como na lógica do ser, no movimento imanente do conteúdo significativo das categorias aí reunidas em direcção ao seu outro simples, mas numa relação tal que esse outro é *posto* a partir da essência, sem alteração. A determinação não é realizada directamente como negação de um ser imediato inicialmente dado, mas traduz-se numa relação mútua entre a negatividade da essência e a imediatez posta por ela. Assim, quanto melhor determinada a reflexão, como forma, tanto melhor determinado é o imediato que ela põe e que a ela responde.

À essência corresponde um real cada vez melhor determinado e mais concreto, para o qual, a cada momento, e na expressão repetidamente empregue, ela "passa consigo mesma".[573] Inicialmente, na lógica da essência, o ser foi remetido para a "aparência", em que a essência se mostra, mas *reservando-se*. Com a introdução da categoria do "fenómeno", por outro lado, define-se um princípio que deve permitir catalogar o tipo de relações em que a essência, como na aparência, se mostra, mas com a diferença de que nesse mostrar-se ela *não se reserva*. No "fenómeno", a essência exibe-se tal como é, não se reservando ou ocultando como era o caso da aparência.

Uma tal aparição da essência está mediada pelo fundamento, cuja forma deve ser entendida como o de uma mediação *real*, aparecendo então a essência de tal modo que irá definir a realidade, e não apenas a aparência. A realidade, como movimento de exteriorização entre as categorias lógicas, deve assumir a forma de uma imediatez reflectida. E assim, a "*aparência* completa-se como *fenómeno*".[574] Esta completação é um movimento de realização, em que a

[573] 1813, 99.

[574] "[Der] *Schein* vervollständigt sich zur *Erscheinung*" (ib. 104).

essência reconstitui o ser inicial, e deve definir-se como uma nova figura da imediatez. "A Doutrina do Ser contém o primeiro princípio: *o ser é essência*. O segundo princípio: *a essência é o ser*, constitui o conteúdo da primeira secção da Doutrina da Essência."[575] A Doutrina da Essência está subdividida em três secções: "A Essência como Reflexão em Si Mesma"; "Fenómeno"; e "Efectividade". Com o fundamento encerrou-se o primeiro percurso da essência, através da distinção entre essencial e inessencial, da posição do ser como aparência, da reflexão, das determinações da reflexão – identidade, diferença e contradição – e, por fim, do fundamento. Todo este percurso, que procurámos acompanhar e esclarecer, consiste, por conseguinte, em *conferir ser--aí à essência*. Isto ocorreu através da compreensão do fundamento como condição e, finalmente, na compreensão da totalidade das condições como a ocorrência da coisa na existência.

O ser realizou o movimento da sua reflexão, constituindo-se em essência, em ser-reflectido, o que permitiu a geração de todos os significados em que o imediato surge como subordinado, isto é, simultaneamente preservado, mas anulado – em geral, "suprimido" em sentido hegeliano. A essência é reflexão, determinação do ser não por alteração sua, mas pela possibilidade da sua fenomenalização. E é esta possibilidade, proposta pela reflexão, que é concretizada nesta segunda secção da Doutrina da Essência, intitulada "Fenómeno". A primeira secção correspondeu ao princípio: "*a essência é ser*", ou seja, à restituição do ser perante a forma reflexiva. Isto é alcançado pela categoria da *existência*. A ocorrência de uma categoria denominada "existência" na lógica de Hegel significa que a relação entre a lógica e a filosofia real não pode ser entendida como relação nem de simples exterioridade nem de sequência, posto que, conforme agora se verifica, esta relação ao ser é princípio motor do seu desenvolvimento.

O desenvolvimento lógico da noção de "existência", em termos puramente 'axiomáticos' é indiferente ao significado corrente ou tradicional do termo. A exposição lógica envolve decisões interpretativas acerca dos termos disponíveis para exprimir uma determinada relação conceptual. No entanto, a disponibilidade, na linguagem corrente, ou na história da filosofia, de termos com os sentidos apropriados não é fruto de um acaso feliz, mas do facto de que os mesmos conteúdos lógicos se encontram tanto no real, quanto nas formas da consciência ou no desenvolvimento histórico do espírito. Não é a linguagem que constitui esses conteúdos, mas eles são a razão comum a todos esses diferentes domínios da realidade. Esta comunidade não exclui, no entanto, a necessidade de um trabalho de selecção interpretativa sobre a

[575] "Die Lehre vom Sein enthält den ersten Satz: *das Sein ist Wesen*. Der zweite Satz: *Das Wesen ist Sein*, macht den Inhalt des ersten Abschnittes der Lehre vom Wesen aus" (ib.).

terminologia disponível para a transformação do conteúdo lógico em exposição científica. Assim, a selecção do termo "existência" significa que se está a tratar, de modo mais ou menos exacto, dada a própria imprecisão do significado das expressões no seu contexto nativo, com o mesmo fenómeno que a palavra refere neste contexto, e a sua selecção indica que a categoria tratada na lógica é o mesmo significado referido pela linguagem e pela consciência comuns, i.e., dotado de um parentesco muito próximo ao "ser".

Vamos encontrar na discussão hegeliana da "existência" um complexo de factores que contribuem para um mesmo resultado: a concretização da existência numa versão ainda mais pregnante do ser na sua reflexão, a "efectividade". O complexo de factores que permitirá apreender a existência de forma progressivamente mais real, até à "efectividade", envolve diversas categorias, todas elas implicadas na definição da existência e organizando-se em diferentes relações dialécticas e de explicitação. Nesse desenvolvimento, encontraremos diversas fases:

- Será necessário compreender que a existência é o primeiro momento de definição da *aparição*, ou *fenómeno*. O fenómeno, por sua vez, deriva directamente da aparência e da sua concretização e mediação real pelo fundamento. Trata-se de uma aparência caracterizável como mediada por um fundamento e, consequentemente, como real. O mote do capítulo é "a essência tem de aparecer".[576] E, subentende-se, a necessidade da sua aparição é a sua diferença relativamente ao ser imediato.
- A existência é a *exteriorização* integral da essência. Ou seja, a essência não se vai manter como diferente da sua manifestação como existência. A existência não é, em consequência, o domínio da pura alteridade e alteração, que Hegel atribui antes ao ser imediato.
- A existência é uma *mediação integral*. Isto significa que tudo o que esteja subsumido a ela está aberto à mediação por tudo o resto que esteja igualmente a ela subsumido.
- A existência é um *imediato*. Isto parece contradizer a afirmação anterior. As duas afirmações compatibilizam-se, contudo, ao se considerar que a integralidade da mediação produz uma nova imediatez, como um imediato da mediação. Esta não se pode considerar um fenómeno dialéctico isolado, mas uma constante lógico-dialéctica. O conceito que significa "mediação" pode ser tomado como um imediato se for a determinação primeira do espaço lógico, se constituir um universo total – neste caso o universo total da mediação, ou uma "mediação integral". Ao não se contrapor a nenhuma outra esfera, o conceito da mediação surge como determinação mais próxima da esfera lógica e, logo, como um imediato.
- Esta mediação integral significa a supressão da mediação realizada pelo fundamento. O fundamento já não é um outro relativamente ao fundado, mas a existência é um fundamento e um fundado simultaneamente. Ora, a supressão da mediação significa, em geral, na lógica dialéctica, ser-para-si ou *unidade negativa*.
- A existência é, então, um *existente*, e configura-se concretamente como *coisa*.
- A coisa é inicialmente a *coisa em si* mesma, simultaneamente um imediato indeterminado, mas uma mediação integral do pensar, que se concretiza num ser-aí dotado de reflexão, interna e externa, de unidade negativa e constituindo uma totalidade de relações.
- Esta situação contraditória ou tensional da coisa, como imediato e como mediação relacional, determina a coisa em si à sua exterioridade e fenomenalização na existência. Como existente, a coisa em si é a coisa existente na sua indeterminação plena. A sua determinação à unidade negativa situa-a, porém, perante *outras coisas em si*, e a coisa em si é interpretável como o constituinte de unidade negativa da coisa que a unifica perante outras. A coisa em si será, então, um indeterminado *suporte de propriedades* gerais.
- Ela é designável como o "*também*", ou seja, o núcleo que compatibiliza propriedades comuns a muitas coisas ("também"). E é referida como o "*isto*", uma vez que esse núcleo não pode ser designado por um novo termo comum mas, como pura unidade negativa, apenas *indicado* por um deíctico ("isto"). Mas aí ela é apenas o lugar de ocorrência das suas propriedades e 'matérias' gerais constituintes, e estas devem ser entendidas como a verdade da coisa. Dialecticamente – e realmente – a coisa dissolve-se nelas.

576 "Das Wesen muß erscheinen" (ib.).

2.9.2. Existência categorial ou existência real?

Sem embargo dos elementos apontados, que constituem parte significativa do seu conteúdo conceptual na lógica da essência, a existência tem de ser considerada, ainda, num contexto um pouco mais vasto. Nesta consideração, a existência desempenha três funções:

(a) *categoria* propriamente dita, com um lugar determinado dentro da economia da doutrina da essência;
(b) expressão, ao nível da essência, de um *operador lógico*, comum à totalidade da lógica, segundo o princípio da auto-aplicação das categorias;
(c) designação para o *estatuto ontológico* de determinadas entidades.

(a) Como categoria encontramos um aspecto central precisamente na noção de exterioridade integral da essência. Ao contrário da essência conforme inicialmente enunciada, que era um "interiorizar-se" ("Hineingehen" ou "Insichgehen")[577] do ser, a essência realiza agora o movimento contrário, movimento de que a existência é o resultado: ela é "um ter-saído da negatividade e da interioridade",[578] uma "exteriorização [ou alienação] absoluta, para além da qual a essência não ficou para trás".[579] "Pela existência, a coisa em si acede às relações exteriores; e a existência consiste nessa exterioridade."[580] A existência é constituída pelas relações exteriores da essência interior, imposta, mais uma vez, pela negatividade da essência.

(b) A determinação da função da existência no desenvolvimento da lógica, exige que se atenda ao seu lugar na economia da obra. A existência constitui a segunda secção da lógica da essência, assim como a quantidade é a segunda da lógica do ser. Trata-se de um lugar de negatividade, de supressão de um modo de determinação, e de exterioridade. Assim como a alteridade qualitativa é suprimida pela quantidade, a essência é suprimida ao ser posta na existência. Já se referiu o parentesco histórico-filosófico da existência à quantidade,[581] que se pode agora reforçar pela consideração do paralelo da existência com o ser-para-si e a quantidade. Na existência, a essência é o absoluto retorno a si de toda a relação, assim como o ser-para-si relativamente à lógica do ser-aí. Por isso, a existência é determinada largamente pela identidade numérica do existente.

O momento negativo é o da exterioridade do conceito. Esta função é a da "realização" em geral, e definida, na primeira edição da Doutrina do Ser (1812), pela categoria da "realidade", directamente relacionada com a "negação", como se viu. A existência é o representante desta função ao nível da reflexão, ou da essência. A existência é a quantidade reflectida e elevada à essência, o fora-de-si do conceito, a mediação não mais mediável que é dita também *pura posição* e *puro ser-posto*. Esta última mediação não mais mediável exprime a negatividade absoluta da essência. A existência designa, conforme se viu em (a), sem ambiguidade, a exteriorização plena da essência, a pura exterioridade e está então envolvida em todo o movimento de exteriorização ou "realização" conceptual que não se dê ao nível apenas do ser imediato. A existência deriva, em geral, do preenchimento de todas as

[577] Ib. 3.

[578] "[E]in Herausgegangensein aus der Negativität und Innerlichkeit" (ib. 104).

[579] "[E]ine absolute Entäußerung, jenseits deren es [sc. das Wesen] nicht zurückgeblieben ist" (ib. 108).

[580] "Durch die Existenz tritt das Ding-an-sich in äußerliche Beziehungen; und die Existenz besteht in dieser Äußerlichkeit" (ib. 113-114).

[581] V. supra, Cap. 2.5.

condições, ou seja, se uma categoria menos complexa é condição da outra mais complexa, o pleno desenvolvimento de uma categoria ocorre sem mais, completa-se ou existe na categoria seguinte. A existência é a categoria paradigmática deste movimento, apesar de, terminologicamente não poder ocorrer nas figuras da imediatez anteriores à definição do "fenómeno". Não é, porém, por acidente, que o uso comum do termo aponta para um modo fundamental da imediatez, sentido que Hegel justamente recolhe na lógica.

(c) A dificuldade que o princípio da auto-aplicabilidade das categorias levanta é o de saber qual o estatuto ontológico das próprias categorias, e de que modo se lhes pode atribuir existência. As categorias têm sem dúvida *ser*, e *existem* também na medida em que constituem uma exteriorização de outras categorias, posto que toda a exteriorização envolve existenciação e realização. Mas a sua existência está sempre determinada pelo formalismo e relativa abstracção da esfera lógica em geral, i.e., elas existem somente como o pensamento. O modo da supressão geral desta esfera, por via da negatividade que lhe é própria, é comum a todas as categorias a ela subsumidas e não só à esfera como um todo. E é somente por isso que a sua completação, com a ideia absoluta, será idêntica à sua supressão. O universal hegeliano não é um agregado exterior de elementos desconexos, mas afecta-os a todos.[582] Todo o conteúdo lógico está afectado pela mesma insuficiência que determina a auto-supressão da forma lógica em geral. E o modo como esta forma se suprime, ou como se suprime a essência do real que a lógica constitui, está definido e previsto justamente na auto-supressão da essência na existência: a saber, ela transita sem resto para esta.

Em qualquer caso, a existência não é um elemento extra-lógico que se acrescentasse à forma lógica, numa concepção própria da entendimento,[583] mas é o próprio movimento interior – de exteriorização – dessa forma. Não seremos colocados perante a simples alternativa entre por um lado, o *gradualismo* de uma transição, que esbate a diferença da existência como categoria e o real natural ou espiritual e, por outro, um *salto* entre uma existência *qua* categoria ideal e outra existência *qua* real. A questão é a de como trazer estes dois pensamentos a uma unidade. Ou mais simplesmente, de que modo se deverá, apesar da comunidade essencial, e de haver somente *uma única existência*, diferenciar entre a transição gradual de uma categoria lógica a outra, em que a existência se constitui, e a transição entre a lógica e a filo-

[582] Esta afecção é dita no Prefácio da *Fenomenologia* do seguinte modo: "Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist" (1807, 35). O princípio é uma determinação mais próxima da noção geral de que, no desenvolvimento lógico, o todo está contido em cada parte (cf. e.g. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Hamburg, 2001, 145).

[583] Cf. 1830, § 37 Z, § 38.

sofia da natureza, ou a realidade em geral em que a lógica se nega a si mesma. Todas as relações definidas pelas categorias estão presentes na lógica, como relações lógicas, e estão igualmente presentes na relação entre a lógica e a filosofia real. Isto é o que significa a reivindicação de Hegel de que a lógica dialéctica não é uma lógica formal, mas uma lógica que leva em conta o conteúdo.

A tripla caracterização assim realizada deve ser pensada toda ela como, na verdade, concentrada no significado da própria categoria, ou seja, em (a). O conteúdo da categoria já apreende, de modo mais ou menos explícito, a totalidade das suas funções. A categoria "existência" define um estatuto ontológico que significa a realização exterior da essência, para a qual esta transita efectivamente, não se resguardando na exteriorização, como ocorre na simples aparência ou nas figuras da reflexão, que constituíam sempre um momento puramente formal, a carecer de um complemento material ou real. A existência é já a integração da essência com a sua negação – e por isso *a existência realiza essências*, as quais, é manifesto, não existem ao mesmo título que os existentes e ao lado destes.

O conteúdo da existência implica que ela constitui uma perspectiva inversa à da essência conforme inicialmente entendida, visto que esta era a negação do outro, ao passo que agora emerge uma integração no outro. A existência define-se como momento lógico real, cuja reintegração, por via do fundamento, é um momento decisivo para a constituição da lógica e da complexidade do real.

A existência representa um momento privilegiado da imediatez, mas dotada igualmente de uma insuficiência decisiva. Por um lado, distingue-se por se situar no elemento (ou sobre a fundamentação, "Grundlage") da "coisa mesma" ("Sache"). Esta "coisa mesma" significa, em geral, a entidade inserida no todo das suas relações. Trata-se do primeiro momento em que a essência se realiza, ou transita integralmente para o imediato, em que ela realiza o seu "ir juntamente consigo mesma", e por isso se define como "coisa mesma". O ser imediato consistia na negação da relação determinada, e o ser-aí ou o algo determinavam-se simplesmente perante o outro. A existência, por sua vez, surge classificada sob a rubrica da "essência", porque Hegel entende a sua imediatez como fruto de uma mediação integral, com a consequência do estabelecimento de uma relação própria entre exterioridade e interioridade a que atenderemos mais abaixo. Esta totalidade da mediação faz da existência a "coisa mesma", e realização integral, o que é indicado por Hegel, como se adiantou, pela expressão, aplicada à essência, do "entregar-se" ("sich entlassen"). Aquilo que aqui se liberta e realiza é a essência. Este entregar-se significa uma mediação integral da forma, de modo tal que retorna ao imediato. À existência, como figura de alienação, cabe, efectivamente, um parentesco especial com o real na sua figura plena, de despedimento de si do conceito. É um momento fundamental de reconstituição da imediatez e do ser perante a reflexão, que explicita a constituição da "Sache" e conduz à "coisa". A existência define, consequentemente, o momento a partir do qual Hegel passa a autorizar-se a utilizar a expressão "sich entlassen", utilização que terá o seu culminar na auto-supressão da forma lógica em geral. Esta utilização marca o carácter central, "essencial", da imediatez constituída pela existência, e veicula a ilusão de que haveria uma existência "extra-lógica" ou "extra-categorial", anterior ou posterior à lógica. A relação entre lógica e existência real é uma relação extremamente complexa, sendo esta complexidade o tema único da *Ciência da Lógica*. E esta ciência, uma vez correctamente constituída, *esgota* simplesmente o tema.

A questão por uma existência extra-lógica ou extra-conceptual[584] pode conduzir a uma confusão categorial que não permitirá a distinção, e.g., entre *aparência*, *determinação da reflexão*, *forma* ou *condição*, por um lado, e entidades como *fenómeno*, *coisa*, *propriedade* ou *efectividade*, por outro. Existe, efectivamente, como entidade, algo, ou um momento do real que responde, 'fora' do circuito da lógica, à categoria da existência – e o mesmo acontece com todas as outras categorias. Este domínio é, a saber, para o caso da existência, o de todas as entidades ou momentos reais que constituam *aparências*, *formas*, *reflexões* ou *condições*, mas que não se consubstanciem em *fenómeno*, *coisas*, *propriedades*, ou não permitam distinções a propósito da sua *efectividade*, *possibilidade*, *contingência* ou *necessidade*. Estes possuem existência, mas possuem também bastante *mais* do que apenas existência. É provavelmente possível categorizar entidades assim, como dotadas apenas de existência, sem serem fenómeno, coisa ou efectividade, mas o seu estatuto ontológico é muito insuficiente ou obscuro. Não se deverá, por conseguinte, supor uma existência não-categorial exterior à lógica, posto que o significado da existência não é completo sem uma série de outras definições

[584] Cf. Cap. 2.8 n.568 supra. Se efectivamente, conforme pretende Nuzzo essa existência ocorre na representação, uma vez que "die Vorstellung – das Außersichsein des Begriffs [ist]" (1832, 123; 1812, 77), por outro lado, acontece no nosso contexto actual, da análise da existência, Hegel distinguir a existência da representação: "Wo der Unterschied-an-sich, der Widerspruch und die Negation der Negation eintritt, überhaupt wo *begriffen* werden soll, läßt das Vorstellen sich in den äußerlichen, den *quantitativen* Unterschied herunterfallen; [...es] nimmt seine Zuflucht zur Allmählichkeit [...]" (1813, 123). A representação toma o limite, que o pensar entende como infinita negatividade e contradição, como diferença meramente quantitativa. Tomar a diferença entre a lógica e a filosofia real como derivada da diferença entre conceito e representação como pretende Nuzzo, conduziria à interpretação dessa diferença justamente como meramente quantitativa, o que Hegel recusa. A representação é, de maneira convergente, aproximada ao pensamento rígido do entendimento, nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Der Begriff der Religion*, Hamburg, 1993, 301).

categoriais ainda não desenvolvidas. Tal existência poderia configurar somente uma forma de "subsistência"[585] real sem mais determinações ou conteúdo.[586] Isto significa que a "existência" é, no mesmo passo, lógica e real, ou extra-lógica, o que não significa, porém, que seja, por si só, sem o seu desenvolvimento, capaz de definir o real na sua plenitude, conforme a natureza o vai desenvolver. Pese embora o carácter "essencial" do nosso imediato, há que não descurar o outro lado da moeda, isto é, de que se trata ainda de um modo abstracto da imediatez, que abrange já uma grande riqueza de significação, mas que exclui igualmente muito da concretude necessária à realização das categorias em sentido pleno, o que só ocorrerá após a mediação pela ideia lógica. Falta, na verdade, toda a caracterização dos modos da subjectividade, pela qual a existência pode ser apreendida e tornar-se existência objectiva, bem como as sua ligações sistemáticas mais gerais, até à definição de categorias de auto-tematização da própria lógica que revela essa relações.

A existência é definida somente como ocorrência de uma totalidade de condições e exteriorização do fundamento. Embora o uso comum possa entender a "existência" como suficiente para definir uma entidade real, essa suficiência é ilusória. A autonomia da imediatez exigirá, e.g., *efectividade*, *singularidade* ou *objectividade*. A "existência" sem estes predicados poderá nem sequer constituir já um "fenómeno", mas possuir apenas o estatuto real de uma aparência. A categoria em análise constitui apenas um primeiro momento, ainda totalmente indeterminado, de transição da aparência para o fenómeno de uma essência. Sem a sua continuação e desenvolvimento, não se tornaria, na verdade, compreensível.

A existência não corresponde, em Hegel, a uma esfera exterior à dos princípios lógicos, suficiente ou autónoma. Hegel equipara-a, e.g., ao fundamento, elaborando um princípio que, na sua concepção, possui tanto, ou tão pouco, conteúdo quanto o princípio da razão suficiente. Caso tais princípios gerais tivessem o valor filosófico que se lhes atribui, o que Hegel contesta, "assim como o princípio da razão suficiente diz: *tudo o que é tem um fundamento* [...], assim também teria de ser estabelecido um princípio da existência e ser assim expresso: *tudo o que é, existe*".[587] Seria ilusório pensar-se que para além da existência dotada de conteúdo categorial poderia ser ainda definida uma existência como pura posição e, à maneira kantiana, sem

[585] "Bestehen" (1813, 104).

[586] Este "Bestehen" é a forma de existir de realidades que já não possuem vitalidade e substancialidade próprias, mas persistem na existência por um atavismo do real que a lógica aliás desconhece. Poderiam caracterizá-lo suficientemente categorias como a aparência ou o acaso, ou o não-efectivo em geral.

[587] "Wie der Satz des Grundes ausdrückt: *Alles was ist, hat einen Grund* [...] so müßte auch ein Satz der Existenz aufgestellt und so ausgedrückt werden: *Alles was ist, existiert*" (ib. 105).

nenhum conteúdo categorial.[588] Que a essência, ao ser posta na existência, perca a sua identidade essencial, não é um problema que preocupe Hegel, uma vez que a essência é definida, desde logo, como negatividade absoluta, ou seja, como uma identidade que se nega e se põe a si própria no seu outro e como o seu outro. À existência não cabe alguma imediatez absoluta, mas encontra-se definitivamente inserida no contexto relacional lógico-dialéctico.

A redução da "existência" a uma categoria não significa uma compreensão da existência como princípio 'meramente' lógico, com uma consequente redução da riqueza e das figuras da sua ocorrência, que lhe são conferidas pela sua imediatez, e que apenas a inesgotável imprevisibilidade do real pode dar conta. Corresponde, antes, a uma reinterpretação dos princípios lógicos como dotados também eles, de toda a riqueza dessa imediatez. O pensar não é para Hegel uma realidade menor, ou diminuída mas, segundo uma expressão da *Propedêutica Filosófica*, "pelo estudo da lógica [...], na medida em que pensamos o pensar do pensar, o espírito confere-se a si a sua força",[589] ou seja, conhece-se e esclarece a sua realidade mais plena.[590]

A existência é referida à essência. Esta, porém, dialecticamente pensada, não constitui categoria de um pensamento abstracto e intelectual, mas racional concreto. A lógica da essência, como teoria da negação, procura dar conta das condições de inteligibilidade dessa concretude racional, em que a existência transita inteiramente para o domínio categorial sem, por isso, surgir diminuída no seu significado.

2.9.3. A libertação da essência no conceito

O conteúdo categorial da existência é o que deriva da supressão, na imediatez, do fundamento e das condições em que a essência se tinha deter-

[588] Cf. KrV, B 628, supracitado. A constatação do mesmo problema se encontra, de modo um pouco diverso, e.g. em Fichte (*Wissenschaftslehre 1805*, GA II/9, 23r2.1): "o absoluto altera, pelo existir, a sua essência própria, absoluta e irrecuperavelmente, e sem qualquer possibilidade, de todo, de retorno a si próprio no existir e na existência".

[589] "Durch das Studium der Logik [...] indem wir das Denken des Denkens denken, verschäft sich der Geist damit seine Kraft" (Prop., 162-163, § 1).

[590] V. neste sentido o lúcido estudo de Labarrière, que mostra a importância da realidade no interior da lógica, problematizando a relação entre este real na lógica e fora dela ("Die Hegelsche „Wissenschaft der Logik" in und aus sich selbst", Henrich (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik*, Stuttgart, 1986, 94-106, 102ss.). A lógica é apenas "verdade abstracta". "Soll das bedeuten, der Übergang zu der gedoppelten Äußerlichkeit von Raum und Zeit könne zu einer Realität führen, die mehr als der Begriff und gänzlich außerhalb seines Umfanges liege? Hegel glaubt es nicht; er denkt aber, daß man gerade dann zum Begriff in seiner ganzen Kraft zurück kommt, wenn man ihn in der Äußerlichkeit der Realwissenschaften als anwesend und tätig – bestimmend denkt" (ib. 104). Note-se, entretanto, que "força" e "exterioridade" são categorias da essência, e que, por isso, a "presença" do conceito na realidade poderá ser definido por relações ainda mais ricas e concretas.

minado, ou seja, da supressão da mediação em si própria. "A existência é o fundamento que vai consigo mesmo."[591] Ela constitui a total identidade da mediação consigo própria,[592] com o resultado de uma imediatez sempre pronta a suprimir-se numa referência infinita às relações, as quais, do mesmo modo, estão suprimidas e resumidas na existência imediata. Esta é a imediatez como a identidade da mediação consigo mesma ou, noutros termos, o retorno da mediação a si mesma.

Mas a exterioridade que define a existência é dialéctica. Ao mediar integralmente as suas relações, ela constitui a inserção num todo de relações. Ora, isto implica que, integrando em si as relações, não possui outro. A essência, ao não deixar resto na sua transição para a existência, faz desta uma exterioridade integral mas, no mesmo passo, permite que seja considerada como a totalidade da essência, para ela transitada e, nesses termos, sem referência a um outro exterior a ela. A existência, ao anular o seu outro, assume a própria imediatez, de tal modo que a sua negatividade se tem de tornar determinação e reflexão internas. Ela vai determinar-se então como *existente*, que se dá perante outro existente, ligados por relações externas que constituem um conjunto de propriedades O existente acabará por esgotar inteiramente a sua definição nesse conjunto de propriedades gerais, e perder a sua unidade negativa, e nesta situação de dissolução do significado da coisa existente, a essência é transferida da *coisa* para a *lei* que rege a operação das propriedades gerais. As propriedades são uma generalidade essencial, organizam-se em um domínio de fenomenalização de leis gerais imutáveis, e conduzem até à determinação da denominada "relação essencial". Esta relação, por sua vez, culmina na dialéctica entre interior e exterior, que apreende em termos ainda puramente estruturais e abstractos, a noção da essência e da sua exteriorização como efectividade.

Retomando uma dialéctica já desenvolvida na *Fenomenologia*, que exibe as insuficiências categoriais de distinções como entre "superficial" e "profundo" ou "apenas exterior" e "interior", Hegel desenvolve, na lógica da essência, a propósito da existência, a oposição entre estas últimas categorias: "assim, algo que é *somente* um *interior* é, precisamente por isso, *somente* um exterior. Ou, inversamente, algo que é *somente* um *exterior* é, precisamente por isso, *somente* um interior. Ou seja, porque o interior é determinado como a *essência*, e o exterior como *ser*, então uma coisa, na medida em que está somente na sua *essência* é, por isso mesmo, *ser* imediato; uma coisa

[591] "Die Existenz [ist] der mit sich selbst zusammengehende Grund" (1813, 137).

[592] Cf. ib. 108.20-21.

que apenas *é* está, precisamente por isso, somente na sua *essência*".[593] Por esta inversão dialéctica entre interior e exterior, Hegel mostra como o verdadeiro interior, a profundidade e o significado real que, para além das aparências, é atribuível à essência, não é senão é a sua manifestação existencial, a sua exposição na imediatez. Ao passo que o ser, – ou a existência, entendida em sentido vulgar, como simples imediato, – deve ser entendido, na sua exterioridade e aparente superficialidade, como a manifestação plena da essência. A existência é não só o exterior, como a exterioridade simples do conceito e da essência, que corresponde à determinação inicial da natureza mas, deveríamos dizer agora, a 'essência da essência', aquilo que, aparentemente inessencial, constitui a verdadeira densidade e determinação efectiva da essência. Sem esta sua determinação à exterioridade, que lhe confere a sua verdade, ela é simples superficialidade indeterminada e indefinida.

Expor apenas o interior da coisa é uma exposição exterior, posto que não compreende a sua *realização efectiva*, ficando-se, e.g., por generalidades a seu respeito, ou por uma pretensa profundidade que aparenta a profundidade somente por nunca se exibir e realizar, que nada tem então de real ou efectivo, e não se distingue, por isso, da mais chã superficialidade. Pelo contrário, a exposição da exterioridade é, justamente, a *exposição* da realização efectiva da essência da coisa e, como tal, corresponde à exposição daquilo que ela realmente é, na sua essência interior mais profunda. Na perspectiva das relações entre o ser e a essência, isto significa que o ser, entendido como momento existencial e exterior da essência, mas apreendido sem o movimento da sua reflexão a partir da essência e retorno a si como existência, permanece imóvel em si mesmo, sem desenvolvimento. Porque não é desenvolvido, como semente ou potencialidade que não se chegou a explicitar, é interior. Por outro lado, a coisa, ao permanecer somente na sua essência, sem ser ou se expor na exterioridade, é um imediato, pura essência, não desenvolvida, e corresponde, na sua pobreza de determinação, à imediatez do ser. Essência e ser, ou interior e exterior, são termos meramente relativos e dialécticos, não correspondendo a determinações fixas do pensar.[594] As

[593] "So ist etwas, das *nur erst* ein *Inneres* ist, eben darum *nur* ein Äußeres. Oder umgekehrt, etwas, das *nur* ein *Äußeres* ist, ist eben darum *nur* ein Inneres. Oder indem das Innere als *Wesen*, das Äußere aber als *Sein* bestimmt ist, so ist eine Sache, insofern sie nur in ihrem *Wesen* ist, eben darum nur ein unmittelbares *Sein*; oder eine Sache, welche nur *ist*, ist eben darum nur erst noch in ihrem *Wesen*" (ib. 156-157).

[594] Labarrière sublinha a importância da relação entre interior e exterior para a definição das relações sistemáticas: "Diese Beziehung zwischen Innen und Außen, die die gesamte Logik bestimmt, ist es gerade, die uns den Schlüssel für die allgemeine Beziehung zwischen der Logik, als Innerweltlichkeit und der Äußerlichkeit der zwei anderen Teile des Systems geben wird" (op. cit., 102). Já adiantámos o suficiente acerca das nossas próprias conclusões para fazer relativizar esta "chave", sem dúvida importante, mas não suficiente. Outras serão ainda necessárias.

perspectivas tanto podem fazer corresponder a imediatez ou a mediação a um ou a outro e, do mesmo modo, a existência, ao ser um puramente exterior é, do mesmo modo, uma interioridade em que as relações estão suprimidas.

Mas a mesma dialéctica do interior e do exterior pode exibir o motivo por que a lógica, como essência metafísica interior apenas recebe a sua profundidade própria por intermédio da sua exteriorização em direcção às ciência filosóficas especiais. A lógica, com o seu desenvolvimento, seria então somente uma superfície abstracta e irreal do pensar subjectivo. A sua concretude e verdadeira interioridade deriva de que já reflecte e prefigura em si os conteúdos reais dessas ciências.

Esta relação dialéctica entre interior e exterior é exibida ao longo da Doutrina da Essência por uma sucessão de categorias que transitam de temas próximos das ciências da natureza, para outras, próprias da metafísica ou de uma reflexão sistemática, e novamente de volta às primeiras. Ela tematiza assim uma ligação estrutural entre a existência, entendida como simples imediato, a coisa em si mesma, como interior inacessível e substancial do fenómeno, mas também como suporte de propriedades e de matérias físicas. A coisa que se configura nesta ligação é o fenómeno, que obedece a leis, a forças e, simultaneamente, exprime relações sistemáticas, como sejam entre o exterior existencial e o interior em si do real, ou entre o todo e as suas partes. Por fim, a essência, reunida à existência, será denominada a *efectividade*, que é inicialmente uma categoria metafísica, a do absoluto que reúne essência e existência, para logo reflectir a sua negatividade própria nas categorias modais da possibilidade e da contingências, que culminam na noção da *necessidade*.

O motivo desta ordenação que oscila entre filosofia da natureza, metafísica e reflexão estrutural ou de uma ontologia formal é, em primeiro lugar, a necessidade de exibir a interligação mútua das categorias próprias dos fenómenos naturais, de modo a evidenciar que elas podem, e devem, constituir um sistema – esta interligação é evidenciada, por exemplo, na concretização da lei do fenómeno na noção da força e da sua exteriorização. Em segundo lugar, deve evidenciar-se, por meios dialécticos, a insuficiência em geral das categorias de origem científico-empírica – isto acontece, por exemplo, ao se evidenciar o carácter abstracto da lei do fenómeno, ou na recondução da noção de força e exteriorização aos princípios estruturais da relação entre interior e exterior. Em terceiro lugar, a evidência da impossibilidade de concretizar um conteúdo real apenas a partir de princípios que derivam das ciências empíricas, deverá mostrar a pertinência de uma reflexão sobre categorias de tipo metafísico e sistemático – isto acontece, por exemplo, na tematização da existência ou do absoluto e dos seus modos, numa reflexão claramente dirigida à metafísica racionalista de Espinosa.[595] E, por fim, ainda, trata-se naturalmente de demonstrar a insuficiência das categorias metafísicas, lógicas ou abstractas, as quais, no seu formalismo, reconduzem novamente às categorias de tipo real – como sejam as transições das propriedades para as matérias, ou da relação de todo e das partes para as da força e da sua exteriorização.

Tal ordenação deverá espelhar o tríplice sentido da *Ciência da Lógica*, (1) de constituir em si mesma a realização existencial do puro pensar, que o conduz à reflexão acerca da natureza nas suas regularidades próprias; (2) de verificar que esta síntese do pensar com a sua realidade natural é um determinação metafísica – que conduz além da física, de volta ao pensar; e (3) de reflectir de modo abstracto acerca do seu próprio estatuto em si mesma e em relação ao sistema. Com base nesta concepção da *Ciência da Lógica* em geral, e da sua Doutrina da Essência, em particular, podemos encontrar material suficiente para rejeitar a crítica dirigida contra a *Ciência da Lógica*, de que esta nivelaria categorias esquematizadas e não esquematizadas, i.e., pertencentes a diferentes níveis de determinação da realidade.[596] Na verdade, a presença de categorias melhor esquematizadas, ou mais próximas do real, mesmo sensível, a par de outras mais abstractas e formais, ou até metafísicas, resulta das sucessivas interiorizações e exteriorizações que a lógica sofre segundo o seu desenvolvimento próprio, que conduz sempre a uma progressiva realização e à complexificação.

A conclusão da Doutrina da Essência é encontrada na análise das relações de substancialidade, causalidade e acção recíproca, que reconstitui o movimento da essência a partir da necessidade absoluta que ela, na sua exclusiva auto-referência, encarna. Como necessidade absoluta, a essência é a substância, que remete todo o outro dela distinto para a situação de acidente inessencial. A negatividade interna da essência, contudo, repõe sempre o outro, inicialmente como 'efeito', o que configura a relação de causalidade, e por fim, realiza a síntese entre substancialidade e causalidade como a *acção recíproca*, em que a substância se constitui como eminentemente relacional perante uma outra substância. Como se verá, a acção recíproca é

[595] Wölfle (*Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik"*, Stuttgart, 1994, 28), observa que a "»Ontologie« bzw. »Metaphysica generalis«" presente na *Ciência da Lógica* "keineswegs nur vom »Seienden als solchen« bzw vom »Gegenstand als solchen« handelt, sondern durchaus schon regionalontologich bestimmte Gegenstände einbezieht". Ligando, contudo a questão à afirmação de Hegel de que a primeira categoria de cada ciclo dialéctico é uma "definição do absoluto" (1830, § 85), interpreta do seguinte modo esta relação da lógica com as ontologias regionais: "Demnach würde also jeweils die *erste* und *dritte* Bestimmung einer Sphäre, eines Abschnitts, [...] eine Bestimmung des *Unendlichen* bzw *Gottes* darstellen und als *Theologie* anzusprechen sein, während die jeweils zweite Bestimmung der *Differenzstufe* als Bestimmung des *Endlichen* bzw. Der *Welt* zu gelten hätte und als *Kosmologie* aufzufassen wäre" (Wölfle, op.cit., 35).

[596] Cf. Hösle, *Hegels System* (Hamburg, 1988), 246.

a síntese que permite compreender a auto-superação da necessidade absoluta impostas pela essência e pela substância. Com a acção recíproca, a necessidade pode transfigurar-se em liberdade, como o auto-desenvolvimento de uma essência que se reconhece como si mesma no seu outro e assim se faz conceito.

2.10. O conceito segundo Hegel

2.10.1. A Doutrina do Conceito

É na *Doutrina do Conceito* que se reúnem as mais importantes definições acerca das relações entre a *Ciência da Lógica* e o sistema enciclopédico ou, dito de outro modo, entre a lógica e a realidade segundo Hegel.[597] O terceiro livro da *Ciência da Lógica*, melhor do que qualquer outra secção isolada do sistema, e de modo apenas comparável aos capítulos acerca das determinações da reflexão, no início da Doutrina da Essência concentra a exposição dos princípios organizadores do sistema, e só aí se pode confirmar a tese de que o desenvolvimento do real é um processo *inerente* à lógica. Esta, se em geral se desenvolve no elemento abstracto do puro pensar, apresenta uma transição para o real que, nalguns dos seus principais aspectos, é gradual. Por um lado, a realidade será pensada por Hegel como fundada sobre uma negação, e a negação não é, com efeito, jamais pensável sem ruptura. Pelo contrário, a negação é a forma própria da ruptura e, nesta medida, a realidade constitui uma ruptura em relação à lógica. Mas, por outro lado, a lógica é constituída, também ela, por um complexo de negações, ela é, em si mesma, uma teoria, e uma pragmática, da negação. E por isso, *uma* negação mais, ou uma ruptura mais, como aquela que conduzirá das lógica ao real, não constitui uma ruptura com a lógica, mas a prossecução do seu método e dos seus princípios, a realização das suas possibilidades, e o completar da sua determinação.

Haverá que notar, contudo, que não será tanto a concepção do real, mas a concepção da lógica que deve ser alterada, em relação à representação, só parcialmente correcta, de que a lógica trata de um domínio abstracto e ideal do pensar, contraposto à realidade concreta das coisas existentes. O dramatismo do hiato entre o domínio ideal do pensamento e das inferências, e o das coisas existentes não deve ser apaziguado nem por uma idealização das

[597] Comenta Iber (*Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Berlin / New York, 1990, 518), como fecho da sua investigação sobre a lógica da essência: "Und so wird in der Begriffslogik die in der Wesenslogik begründete Metaphysik der absoluten Relationalität zur konkreten Weltinterpretation."

coisas, consideradas já como sintetizadas ou constituídas a partir das formas lógicas, nem pela naturalização da lógica, entendida, e.g., como expressão abstracta, – de cariz empírico, psicológico ou linguístico, e apenas para uso do sujeito, – da realidade imediata das coisas concretas. A oposição, a tensão ou, afinal, contradição entre os domínios distintos é apaziguada ao ser mostrado que não há uma redução de um ao outro, mas que um dos pólos da relação é compreendido também como a resolução da oposição. Já se referiu que a relação onde um dos pólos é simultaneamente pólo e totalidade da relação é uma característica própria da reflexão. Isto é dito, já num período muito recuado do pensamento do autor, pela fórmula do *Fragmento de Sistema de 1800*, que define a vida, e diríamos, o absoluto, como ligação do ligado e do desligado;[598] e repetido a partir de 1812, como a "identidade da identidade e da não-identidade[,...] a definição primeira e mais pura do absoluto".[599] O mesmo é novamente referido sob a fórmula do "transitar juntamente consigo mesmo para o seu outro", que a negação e o conceito são supostos efectuar. A relação mais geral do sistema enciclopédico, entre lógica e real, é uma relação deste género. A lógica é termo da relação, e contém igualmente o todo da mesma, de modo tal que a relação não surge em nada descaracterizada ou diminuída na força e expressão características da sua diferença – que refere afinal o absoluto –, mas unicamente as suas dualidades e aporias resolvidas.

A Doutrina do Conceito contém a teoria desta relação lógica, doutrina de categorias do puro pensar, com o real, e condensa, por isso, a lógica do sistema como um todo. Denomina-se em geral "Lógica Subjectiva", é exposta no terceiro livro da *Ciência da Lógica*, intitulado, *Doutrina do Conceito*, e contrapõe-se à "Lógica Objectiva", que é composta pelos dois primeiro livros, a *Doutrina do Ser* e a *Doutrina da Essência*. E é denominada "Lógica Subjectiva" não por teorizar a subjectividade e excluir a objectividade, mas por fazer destacar a subjectividade a partir da objectividade, e sempre em relação a ela. Ao emergir a subjectividade, é a objectividade que é finalmente situada, determinada e definida de modo adequado. E, neste sentido, não é de estranhar que a Doutrina do Conceito integre uma doutrina da subjectividade, uma doutrina da objectividade e, por fim, uma doutrina da ideia, onde o conceito é relacionado com a realidade constituindo uma doutrina do conhecimento, da verdade e do absoluto, como categoria mais abrangente ou, em geral, como totalmente abrangente.

[598] "[I]ch muß mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung" (W I, 422).

[599] "Identität der Identität und Nichtidentität[,...] die erste, reinste Definition des Absoluten" (1812, 40; 1832, 62).

A lógica do conceito envolve, pois, a objectividade como sua parte integrante, do mesmo modo como o conceito, segundo o significado que Hegel considera lhe dever ser atribuído, não é uma forma ideal abstracta, mas relação do ideal com o real. Uma categoria só possui significado porque tende, de modo imanente, à realização, ou à realidade. A categoria não tem sentido isolada da realidade, como simples imanência, o que significaria concebê-la de modo auto-contraditório, como para-si indeterminada. Por um lado, o ser-para-si é determinado, e esta determinação foi abordada na lógica do ser e, por outro, o simplesmente indeterminado designa o ser que, conforme se mostrou, tem de ser pensado como determinando-se a si próprio a partir dessa indeterminação. O conceito, como ser, determina-se a si próprio, como essência, aparece e retorna a si e, naquilo que é especificamente seu, é relação original ao seu outro e constituição livre do real. Assim, por serem conceitos, todas as categorias constituem trânsito constitutivo para o real, do mesmo modo que, como se verá, todas as formas do espírito serão para entender como figuras de elevação de si próprias a si mesmo a partir da natureza. A categoria só é pensável como relação à realidade e como tendendo a ela, e é esta insuficiência da categoria que a negatividade da lógica expressa. O domínio categorial consiste na determinação do real e não constitui um domínio independente na sua definição mais própria, porque a autonomia material do seu conteúdo é posta como invariavelmente suprimida. A autonomia está sempre relativizada ao trânsito para o real. A autonomia da lógica é apenas auto-determinação formal que deriva, contudo, da própria insuficiência. O conceito é a expressão lógica da necessidade da categoria de complementar o ideal com o real, que se irá definir plenamente, e apreender a si ao nível da ideia, como conceito do conceito. A ideia é, assim, já uma estrutura real autónoma, como a forma do espírito, cuja realidade consistirá na auto-manifestação e apreensão.

2.10.2. Conceito e liberdade

O conceito é substância como subjectividade, ou seja, o desenvolvimento da substância para além da sua determinação como essência. "Ela [sc. a substância] é *em si* o que ele [sc. o conceito] é, como manifesto".[600] O conceito é a auto-apreensão da substância, a qual era já a "*essência real*".[601] As características da essência, como reflexão e retorno a si da negatividade, que lhe conferem a capacidade de reconduzir a si o imediato, ou de permitir defini-lo como "ser-posto", características que a subtraem ao devir, eram

[600] "[S]ie ist das *an sich*, was er als Manifestiertes ist" (1816, 6).
[601] "*[R]eale Wesen*" (ib. 5).

pagas ao preço da renúncia ao desenvolvimento e à verdadeira alteridade. O resultado geral da análise da essência são figuras conceptuais de infinita determinação, em que o seu outro "aparece". Mas esta é somente a característica do *resultado* conceptual da essência, ou seja, é uma nota definitória das categorias da essência tomadas na sua situação manifesta e definida, dentro do seu movimento lógico explícito. Esta face das categorias é apresentada pelos seus nomes, que as exprimem como resultado do processo dialéctico, ou como pensamentos particulares aplicáveis a aspectos ou níveis da realidade.

A definição hegeliana da essência, ao seu nível que denominámos "axiomático", ou puramente operatório possui, no entanto, não só a capacidade de se fixar sob a forma desses pensamentos particulares e oferecer uma face estável, susceptível de relativo isolamento, denominação e determinação, tanto no desenvolvimento lógico quanto, e.g., na história real do pensamento, mas possui também um nível germinal que subverte a essência como plano de negação do devir, de reiteração de si própria e de recondução do outro, ou redução deste ao estatuto de aparência. A virtualidade operativa suporta os resultados categoriais particulares, mas condu-los igualmente mais além, permitindo uma concepção da essência tal que ela se auto-determina mais além. O mérito da concepção hegeliana é o de poder, aqui, justificar a produção da essência a partir do ser, e conferir-lhe sentido apenas na base da sua auto-superação em direcção ao que designa "conceito". A essência é realidade como substância, ou seja, como forma real de uma unidade negativa que reconduz a si os acidentes e é, ela própria, substrato último. Desenvolve-se como causalidade e, afinal, como acção recíproca, esboço de organicidade já conceptual e ideal, i.e., livre. A *subjectividade* proposta por Hegel deve ser entendida como essência, ou seja, como unidade negativa capaz de reconduzir a si, como seus acidentes ou como seu ser-posto, o seu outro. A subjectividade é uma essência, então, dotada de substancialidade e de causalidade mas, diferentemente da substância que ainda pertence à objectividade, é uma essência que substitui o "*poder absoluto*"[602] atribuível a esta substância objectiva, pela propriedade da "acção recíproca".[603] O conceito é a substância da acção recíproca. A virtualidade da essência, que reside na sua definição como negatividade absoluta, e que opera subterraneamente em todas as suas categorias, produz o "poder total" da substância, mas, no mesmo passo, o princípio da sua própria superação como sujeito livre. A negatividade absoluta devolve necessariamente ao seu outro a mesma independência que lhe retira. Esta devolução deriva da própria definição de um

[602] 1813, 193.
[603] Cf. ib. 211.

poder absoluto como negatividade, e opera como poder *destrutivo* e *auto--destrutivo* de que a essência e as suas formas estão revestidas.[604]

A substância define-se pela necessidade, é por isso subordinante e, e.g., pode desdobrar-se em relações de causalidade. Porém, "ao [...] outro de si mesma, a causa só transita juntamente consigo mesma".[605] A substância é, assim, a ordem necessária do mundo, tematizada por Espinosa. Mas "na medida em que a substância *se põe*, por intermédio do momento da negatividade absoluta, ela torna-se *identidade manifesta*, ou *posta* e, assim, *liberdade*, a qual é a identidade do conceito".[606] A essência, bem como a sua determinação como substância, é interpretável como auto-posição absoluta, que Hegel considera dever-se à sua negatividade. O topos fichteano da auto--posição absoluta como definição da liberdade é retomado também por Hegel, na passagem da lógica da essência à lógica do conceito, como designando a auto-superação do "poder absoluto" e redutor da essência, com a sua necessidade absoluta, em direcção ao auto-desenvolvimento do conceito e do seu encontro no seu outro. Hegel visa conduzir uma alteração da estrutura da racionalidade mostrando que o poder absoluto da essência assenta na negatividade e conduz, por conseguinte, ao seu outro.

Como Hegel faz notar, Fichte considerava que a filosofia espinosista da substância, entendida como necessidade absoluta, não pode ser refutada,[607] mas somente se poderia contrapor a ela uma filosofia do eu como infinita liberdade. Entre as duas filosofias, apenas uma convicção prática poderia decidir, e não o argumento filosófico. Hegel mostra, na sua teoria da "reflexão positiva", que o eu da infinita liberdade e autonomia, o qual se põe simplesmente a si próprio assenta sobre a negatividade absoluta. Mas, por outro lado, mostra também que a substância tem por fundamento conceptual essa mesma negatividade. Pode compor assim a lógica da essência como uma recondução da liberdade absoluta da reflexão em direcção à necessidade absoluta da substância, para concluir retornando novamente à primeira, mas agora realizada como uma destituição da substância, e da própria essência, na categoria eminentemente praxística da acção recíproca, e na subjectividade como ordem *conceptual*. Na acção recíproca, a substância é entendida como uma ligação mútua entre as partes, e pode então recuperar-se a noção de *devir*, que a essência baniu no exclusivo retorno a si própria. O *devir* é

[604] Cf. ib. 193.11ss.

[605] "[D]ie Ursache geht in diesem Anderen ihrer selbst schlechthin nur mit sich zusammen" (1816, 8).

[606] "[I]ndem sie [sc. die Substanz] durch das Moment der absoluten Negativität *sich setzt*, wird sie *manifestierte* oder *gesetzte Identität* und damit *Freiheit*, welche die Identität des Begriffs ist" (1816, 10).

[607] Cf. ib.; cf. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, GA I/3.

restabelecido sob uma nova forma, agora como *desenvolvimento*. O conceito devém no sentido em que se desenvolve, ou seja, nem somente *transita* nem *aparece* simplesmente no seu outro.

Neste sentido, o conceito vai reunir o devir próprio do ser, em que o algo se perde na alteridade, com o aparecer no seu outro próprio da essência, em que o diferente manifesta a figura do mesmo. Este modo de alteração que preserva a identidade é denominável como "desenvolvimento", e constitui o movimento especificamente conceptual.

A possibilidade de encontrar a raiz comum entre espinosismo e fichteanismo, ou entre substância e sujeito, é garantida pela noção 'axiomática' da negatividade absoluta, que liga a identidade e a alteridade, a necessidade e a liberdade. A substância faz-se, na lógica da essência, e segundo uma ordem paralela à *Doutrina da Ciência* fichteana, acção recíproca, e aí se funda, para Fichte,[608] a razão prática ou, para Hegel, a lógica do conceito. Hegel considera que a substância se separa de si própria na causalidade e "esta totalidade resultante da acção recíproca, é a identidade das duas *substâncias* da acção recíproca, de tal modo que agora pertencem à liberdade, posto que não mais possuem a sua identidade como cega, ou seja, *interior*, mas têm essencialmente a determinação de ser como *aparência* ou momentos da reflexão, pelo que cada uma delas do mesmo modo transitou conjuntamente com o seu outro, ou o seu ser-posto, e contém *dentro de si* mesma o seu ser-posto, e assim é posta simplesmente no seu outro apenas como idêntica a si."[609] A identidade, determinação abstracta da reflexão, reflexão de si da negatividade, que Fichte colocou na base da sua *Doutrina da Ciência*, não é mais identidade monológica de uma essência ou substância, mas reflexão ideal de duas substâncias. A substância continua-se a si, cinde-se na causalidade e sofre o "repelir-se" que é típico da essência, mas que já se conhecia também da determinação quantitativa do ser-para-si. O princípio da necessária divisibilidade do sujeito, reconhecido explicitamente por Fichte, é aqui recuperado por Hegel no caminho da constituição da universalidade conceptual. A identidade abstracta da essência é substituída pela identidade exteriorizada da substância como essência real. A identificação da substân-

[608] A razão prática sucede, em Fichte, à dedução das categorias da substancialidade, da causalidade e da acção recíproca. Cf. Idem, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (GA I/2), 345s.

[609] "Dieser, die aus der Wechselwirkung resultierende Totalität, ist die Einheit der beiden *Substanzen* der Wechselwirkung, so daß sie aber nunmehr der Freiheit angehören, indem sie nicht mehr ihre Identität als ein Blindes, daß heißt *Innerliches*, sondern daß sie wesentlich die Bestimmung haben, als *Schein* oder Reflexionsmomente zu sein, wodurch jede mit ihrem Anderen oder ihrem Gesetztsein ebenso unmittelbar zusammengegangen [ist] und jede ihr Gesetztsein *in sich* selbst enthält, somit in ihrem Anderen schlechthin nur als identisch mit sich gesetzt ist" (1816, 10-11).

cia vai ocorrer somente no seu outro, na acção recíproca, em que o *aparecer* se mantém como elemento constitutivo. A identidade, assim definida, não é "interior", ou "cega", posto que a alteridade surge assimilada como tal, no mesmo passo em que a substância transita ao seu outro, desapossando-se da sua identidade monológica ou "interior". A identidade da substância passa a ser "exterior", o que significa, vai ao encontro com o seu outro e, consequentemente, a essência vai poder desenvolver-se, e lançar os fundamentos para a sua definição como conceito.

Hegel considera construir assim um conceito de liberdade e adoptar um modelo de práxis mais compreensivo e justificado do que a posição absoluta do eu por si próprio defendida por Fichte. Ou seja, à noção de auto-posição vai ser ligada a de auto-negação e de identificação no seu outro por acção recíproca. A identidade da substância é suprimida no conceito, o que significa que deve ser considerada mediada e, dentro deste limite, também conservada. Ela é então mediada, ou secundarizada pelo sujeito da sua posição, e conservada na medida em que o sujeito assume e realiza a auto-posição. A causalidade, a acção da substância torna-se auto-posição do sujeito "e, deste modo, tornou-se *claridade* transparente para si própria".[610]

O sujeito recebe uma característica de acção recíproca, fundamentando-se a relação social e, em geral, a acção livre no seu seio como liberdade positiva. O sujeito não nasce por um acto de auto-posição absoluta de si, mas por uma relação de reciprocidade da acção sobre o seu outro. A lógica do conceito é, então, a teoria das relações categoriais que permitem a fundação da liberdade, segundo os princípios que já estavam prefigurados na "Lógica Objectiva". O paralelo real mais adequado à lógica do conceito é a filosofia do espírito, que deverá recolher em si a noção conceptual da reunião do ideal, ou do categorial, com o real, ou seja, da reunião de um conceito que só pode ser como real, com a noção de manifestação, de singularidade, de acção e de liberdade. Estas estruturas conceptuais são indissociáveis do espírito e da possibilidade de uma síntese da natureza objectiva com a subjectividade cognoscitiva ou prática. *Conhecimento* ou *bem* são ideias concretas, cuja realidade apenas pode ser dada como realidade do espírito. E este, por sua vez, consiste na expressão real das relações conceptuais da manifestação, da liberdade como auto-posição e como identidade da substância na sua acção recíproca, e da universalidade conceptual com as suas determinações próprias.

[610] "[...] und dadurch zur sich selbst durchsichtige *Klarheit* geworden" (ib. 11).

2.10.3. *Conceito e realidade*

"No conceito abriu-se o reino da *liberdade*. Ele é o livre, porque a *identidade que é em si e para si*, a qual constitui a necessidade da substância, é simultaneamente como suprimida, ou como ser-posto, e este ser-posto, como referindo-se a si próprio, é precisamente aquela identidade."[611] A liberdade não é uma característica primariamente real, ou característica de um ente real determinado, mas uma característica conceptual, um *modo de ordenação* categorial do pensar. Ela significa que a identidade da substância é secundarizada, mediada, e não se identifica mais simplesmente consigo, mas somente através da sua identidade com o objecto da sua posição. A identidade já não é o puro remeter a si da substância, o ser em-si-e-para-si substancial, mas a identidade de um outro sujeito que se constitui como condição para essa mesma identificação. Somente na medida em que o real estiver dotado de uma tal reflexão ideal, ou conceptual é que se poderá caracterizar como, em sentido explícito, *livre*. O conceito é a ligação da identidade em-si-e-para-si da substância com a sua mediação. Ele é a mediação e o em-si-e-para-si e, consequentemente, auto-posição e auto-manifestação de si no seu outro.

Hegel explica a identidade do ser-em-si-e-para-si com o ser-posto como a transformação do imediato da intuição no objecto mediado pelo pensar. "Pelo conceber, o *ser-em-si-e-para-si* que o objecto possui no intuir e no representar é transformado num *ser-posto*; o eu penetra-o *pensando*. Mas somente no pensar ele é *em si e para si*; na intuição ou na representação ele é *fenómeno*; o pensar suprime a sua *imediatez*, na qual ele inicialmente ocorre perante nós, e dele faz então um *ser-posto*; este seu *ser-posto* é, porém, o *seu ser em-si-e-para-si*, ou a sua *objectividade*."[612] O pensar é a constituição da universalidade do eu como o seu reconhecimento de si próprio no seu objecto. Este reconhecimento conceptual – para além de configurar o espírito – constitui também a objectividade em sentido forte. Esta objectividade é a figura de uma subjectividade que se reconhece na substância, esclarece-se no seu objecto, e identifica-se no seu sendo-em-si-para-si substancial.

[611] "Im *Begriff* hat sich daher das Reich der *Freiheit* eröffnet. Er ist das Freie, weil die *an und für sichseiende Identität*, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben oder als *Gesetztsein* ist und dieses Gesetztsein als sich auf sich selbst beziehend eben jene Identität ist" (ib.).

[612] "Durch das Begreifen wird das *An-und-Fürsichsein*, das er [sc. der Gegenstand] im Anschauen und Vorstellen hat, in ein *Gesetztsein* verwandelt; Ich durchdringt ihn *denkend*. Wie er aber im Denken ist, so ist er erst *an und für sich*; wie er in der Anschauung oder Vorstellung ist, ist er *Erscheinung*; das Denken hebt seine *Unmittelbarkeit*, mit der er zunächst vor uns kommt, auf und macht so ein *Gesetztsein* aus ihm; dieses sein *Gesetztsein* aber ist *sein An-und-Fürsichsein* oder seine *Objektivität*" (ib. 14).

A sua determinação é, pois, uma auto-divisão seguida de auto-referência da determinação. "Mas esta *referência* da determinação *a si mesma*, como o ir juntamente consigo é, também, como igualdade consigo mesma, o universal."[613]

O complexo de relações em que a essência se suprime é a universalidade como o "ir juntamente consigo" da determinação, definindo assim aquele que será o modo de agir e ser próprios do espírito e da consciência. E este desenvolvimento concreto deriva, conceptualmente, de que a universalidade só pode ser pensada a par da manifestação, da auto-referência da determinação, ou do ser-aí em-si-e-para-si. O conceito é existente como auto-consciência, ou seja, como eu, auto-referência que se constitui na abstracção, ou num "comportamento [e relação] negativo[s]"[614] em relação ao seu outro. "Assim, ele é *universalidade*."[615] Se a identidade da substância pode ser pensada como absoluta necessidade imanente, para que possa ser de todo pensada ela deve ser reconstruída como sujeito que se pensa a si próprio.

O eu, contudo, enquanto abstracção, é apenas uma forma de existência do conceito, uma forma sobretudo negativa do espírito na sua realidade, conforme mostrará a filosofia do espírito. A auto-consciência é o conceito existente, como síntese da universalidade e da singularidade, mas destina-se a ser superada numa síntese com a realidade de que ela faz abstracção, de modo tal que a sua certeza de si se torne verdade, objectividade teórica e prática das formas do espírito. O espírito encontrará formas mais reais do que a auto-consciência, na intuição, no pensar, na acção, e no espírito objectivo.

O conceito é, consequentemente, uma relação da pura forma ideal e lógica à sua realidade, mas isso ele só poderá reconhecer a um meta-nível da sua reflexão, ou seja, como conceito do conceito, conceito que plenamente prefigura a essência do espírito enquanto auto-apreensão, isto é, como ideia. O conceito "tem de se elevar até à *ideia*, a qual, conforme terá de *resultar por si mesmo* no percurso pela natureza do conceito, unicamente é a unidade do conceito e da realidade. Porque a realidade que ele se dá não pode ser tomada como um exterior".[616] O conceito dá-se realidade, ou seja, objectiva-se, e não recebe a mesma como "aquele material dado pela intuição e pela

[613] "Aber diese *Beziehung* der Bestimmtheit *auf sich selbst*, als das *Zusammengehen* derselben mit sich, ist ebensosehr die *Negation der Bestimmtheit*, und der Begriff ist als diese Gleichheit mit sich selbst das Allgemeine" (ib. 11).

[614] Ib. 12.

[615] "So ist es *Allgemeinheit*" (ib.).

[616] "[...] in die *Idee* sich erheben muß, welche erst die Einheit des Begriffes und der Realität ist, wie sich in dem Verfolg durch die Natur des Begriffes *selbst ergeben* muß. Denn die Realität, die er sich gibt, darf nicht als ein Äußerliches aufgenommen" (ib. 17).

representação".[617] A realidade é uma auto-determinação do conceito, o qual não se encontra, por conseguinte, nem separado dela, anteriormente a ela, nem tão-pouco como uma abstracção a partir dela. A superação da dualidade entre o conceito e a sua realidade é realizada na elevação do conceito à ideia, com o seu reconhecimento e auto-apreensão como conceito.

O conceito, na sua universalidade, retorna de certo modo ao ser do começo da lógica, e é um modo da sua reconstituição. Mas, ao passo que a simplicidade do ser era imediata, a simplicidade do universal é já mediada, e a pura projecção da identidade – real e substancial – da essência a partir da negatividade. Por isso ele não é um imediato indeterminado, "mas é precisamente a natureza do universal ser um tal simples que, pela negatividade absoluta, contém em si a máxima diferença e determinidade. O *ser* é simples, [mas] como *imediato*".[618] A indeterminação inicial do ser identificou-o com o nada, enquanto o conceito é a simplicidade da determinação, ou a pura determinação. Por esta razão está presente em todo o ente, como a totalidade sistemática das suas relações internas e externas, ao passo que o ser é uma mera indeterminação, abstracção integral que nega o seu próprio significado. O ser possuía em si a máxima diferença de modo integralmente anulado, i.e., como o nada, perante o qual não se podia fixar sequer como determinação. O conceito encerra em si a máxima diferença na sua exposição na realidade e como realidade. Ele é a determinação simples, e a simplicidade da determinação é a figura por excelência do retorno ao imediato, a chave da *ordenação conceptual do real*.

A expressão de Hegel para caracterizar o conceito, "o ser-em-si-e-para-si como ser-posto" é um termo cifrado para designar um *ser* imediato, dotado de determinação qualitativa e quantitativa, que retorna a si ou não se perde no devir. Isto é, de um ser dotado de reflexão, ou um imediato essencial. A tese subjacente a esta expressão não é essencialista, mas conceptualista: o conceito é *ser*, recebe um estatuto ontológico positivo. Ele é, por conseguinte, imediato, é simplesmente e, ao mesmo tempo, retorna a si a partir da sua negatividade. Trata-se *de uma essência que se constrói a partir do ser*-em-si-e-para-si, ou seja, do *existir imediato*, e não de uma essência como forma imediata. O universal hegeliano é fundamentalmente relação. Ele deriva da essência entendida como acção recíproca entre substâncias, e não é, em primeiro lugar, uma classe, mas pode aplicar-se a qualquer relação plenamente desenvolvida.

[617] "[...] jener durch die Anschauung und die Vorstellung gegebener Stoff" (ib.).

[618] "Es ist aber gerade die Natur des Allgemeinen, ein solches Einfaches zu sein, welches durch die absolute Negativität den höchsten Unterschied und Bestimmtheit in sich enthält. Das *Sein* ist Einfaches, als *unmittelbares*" (ib. 34).

Neste contexto, o universal do conceito é uma relação tal que substâncias autónomas, dotadas de necessidade e liberdade – em sentido especificamente dialéctico, – constituem uma unidade e põem-se tal como são, a partir dessa unidade. Poderá assim dizer-se que se trata de uma relação plenamente desenvolvida no sentido em que a relação é integralmente dialéctica, e exponível à representação como relação real. A autonomia de cada elo da relação é inteiramente reafirmada na sua unidade universal, mais vasta.

As noções de indivíduo e de classe são maus guias para a compreensão das categorias hegelianas do universal, particular e singular porque, dadas as definições de Hegel, é sempre possível definir perspectivas, uma delas muito importante, em que o indivíduo é universal e a classe, e.g., singular, ao contrário do que o significado dos termos levaria a crer. É uma perspectiva central para a compreensão da lógica do conceito, que já emergiu no nosso comentário, e que iremos ainda novamente referir, aquela que encara o indivíduo como um reunião de diferentes particulares e universais. Ele constitui uma unidade negativa estável e auto-referente que mantém em si universais indivisíveis e singularizados. Qualquer indivíduo subsiste apenas na medida em que possui este tipo de universalidade, em que possui uma essência que repele o devir, perdurando e preservando-se na alteração e perante o seu outro. E temos então a determinação fixa, singularizada, e ligada a outras determinações igualmente fixas pelo universal do indivíduo, o qual é, então, sujeito, ou substância, dotado de uma "essência".

2.10.4. *Conceito, essência e essencialismo*

O conceito é uma recapitulação do ser e da essência que Hegel expõe nos seguintes termos: "O *ser*, na sua transição para a essência, tornou-se uma *aparência* ou um *ser-posto*, e o *devir*, ou o transitar a *outro*, tornou-se um *pôr*; inversamente, o *pôr*, ou a reflexão da essência, suprimiu-se e estabeleceu-se como um *não-ser-posto*, como um ser *originário*. O conceito é a interpenetração destes momentos, [i.e.,] que o qualitativo e o ente originário é apenas pôr e retorno-a-si, e que esta sua reflexão-em-si é simplesmente o *tornar-se outro* ou a *determinidade*, a qual, do mesmo modo é, por isso, *determinação* infinita, que se refere a si mesma."[619] Recapitula-se com estas

[619] "Das *Sein* ist in seinem Übergang zum Wesen zu einem *Schein* oder *Gesetztsein* und das *Werden* oder das Übergehen in *Anderes* zu einem *Setzen* geworden, und umgekehrt hat das *Setzen* oder die Reflexion des Wesens sich aufgehoben und sich zu einem *Nichtgesetztsein*, einem *ursprünglichen* Sein hergestellt. Der Begriff ist die Durchdringung dieser Momente, daß das Qualitative und ursprüngliche Seiende nur als Setzen und nur als Rückkehr-in-sich ist und diese reine Reflexion--in-sich schlechthin das *Anderswerden* oder die *Bestimmtheit* ist, welche ebenso daher unendliche, sich auf sich bezihende *Bestimmtheit* ist" (ib. 33).

frases que o ser se tornou numa aparência perante a essência, ou seja, algo de não mais originário. O seu movimento próprio, o devir e o transitar, tornou-se, igualmente, num acto de pôr, ou seja, numa diferenciação em que o outro se mantém na sua relação ao sujeito desse acto. O desenvolvimento da lógica da essência tem, por sua vez, com a noção de substância, o resultado de que este pôr é novamente o ser, um "não-posto". Com este resultado, encarado como mediação e em conjunto com o seu movimento, o conceito está já em si definido. O ser "originário" é posição e retorno a si como substância determinada, e esta definição explica o carácter do conceito de se reencontrar no seu outro, como a essência, sem o reconduzir a si, como o ser, em que o devir ocorre indefinidamente. A reflexão essencial, que reduz o outro, o acto de pôr reflexivo é, então, *tornar-se outro*, ou a própria determinidade em que o ser se define. O conceito, embora retorne a si e reafirme a sua identidade, é um movimento de se tornar outro, e este alterar--se é uma determinação. A determinação não é, logo, nem o simples fim e definição do algo que aí se perde, mas é uma determinação que prevalece além do próprio fim do algo. Isto significa *desenvolvimento*, por um lado, e *universalidade*, por outro.

Dissemos que estas duas determinações não são incompatíveis, como num platonismo vulgar mas, pelo contrário, pertencem necessariamente a uma mesma ideia, e esta é uma tese fundamental da noção hegeliana de 'conceito'. A noção abstracta do conceito, como determinação comum de muitos particulares ou singulares diferentes, e a noção de manutenção da identidade na mudança são constitutivos, segundo a lógica do conceito, de um mesmo pensamento. Recordar-se-á que a *alteridade* estava desde a lógica do ser-aí ligada de modo indissociável à *alteração*. Os dois pensamentos em questão, o da universalidade e o do desenvolvimento, aparentemente sem relação entre si, serão reunidos, por exemplo, na classificação biológica por comunidade de ancestral, onde justamente as classes são definidas não por mera semelhança, mas por linha filética.[620] A classificação *natural* não é uma classificação a partir de uma natureza entendida como essência, mas releva de uma natureza entendida agora como desenvolvimento e história – que, para Hegel, só poderá ocorrer na sua reflexão como espírito.

E, do mesmo modo, a ligação da classificação de categorias ao seu desenvolvimento e, além disso, à própria noção da constituição natural da realidade, está impressa na noção de *sistema* e de estrutura lógica, conforme se define na *Ciência da Lógica*. De modo diverso do pensamento biológico, mas respondendo à mesma estrutura geral, cada categoria é um universal, e

[620] Cf. Mayr, *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance* (Cambridge / London, 1982), 116, 142, 209ss.

um género, que agrupa outros universais. E é, simultaneamente, também um princípio de auto-desenvolvimento.[621]

A essência foi classicamente[622] entendida como o universal que exprime a nota característica comum de uma série de objectos reais. Tal noção é a da universalidade como generalidade, o universal discursivo, para Hegel "a pior representação que se pode ter do universal, na sua relação ao singular".[623] Esta é a universalidade própria da representação e do entendimento, cujo carácter de "imutabilidade"[624] e de "rigidez"[625] Hegel retém, embora de modo transformado, na sua própria concepção de essência. Um tal universal não é, porém, nem a essência" nem o "conceito" hegelianos, mas um momento necessário à operação do pensar, que Hegel considera relativo, unilateral e conduzindo ao formalismo. As suas propriedades estão distribuídas, de modo dialecticamente transformado, pela "essência" e pelo "conceito" hegelianos e operam de um modo diverso de uma concepção essencialista regida pelo entendimento. A generalidade é retomada pelo "conceito", como universal, e recebe um sentido distinto da nota característica comum, nomeadamente, um sentido em que a singularidade do indivíduo não é posta fora de circuito, relegada para o ininteligível mas harmonizada e integrada com o universal.

Porque a essência traduz também uma forma imanente e substancial do indivíduo,[626] ela encontra-se na lógica do conceito hegeliano.[627] Aqui, a função tradicional da "essência" é realizada pelo "conceito" hegeliano. A essência significa então ser e mediação simultâneas, i.e., um imediato que é simultaneamente *um* singular e uma essência inteligível. É um ser que perdura, que está em relação inteligível com o outro, na espécie e no género – é classificável e, em geral, definível –, e constitui uma unidade singular e individual. Hegel pretende, com uma nova ordenação conceptual, lançar as bases para resolver alguns problemas levantados por estas concepções de indivíduo e de essência: (a) o da individuação da essência universal; (b) o de saber se o indivíduo possui uma essência, ou somente a espécie; (c) o da inteligibilidade do indivíduo; (d) o do indivíduo como suporte indefinível de predicados; (e) o da participação do indivíduo no universal; (f) o da unidade do universal.

621 V. Cap. 2.8. n.526 supra.

622 V. Mayr, op.cit, 260.

623 "Die niedrigste Vorstellung, welche man vom Allgemeinen haben kann, wie es in der Beziehung auf das Einzelne ist" (1816, 56).

624 "[U]nveränderlich[keit]" (ib. 43).

625 "Festigkeit" (ib.).

626 Cf. Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid, 1963), 18, 90.

627 "[D]ie tiefere Grundlage ist die Seele für sich, der reine Begriff, der das Innerste der Gegenstände [...] ist" (1832, 16).

(a) Vimos que a essência hegeliana é reflexão, posição, imutabilidade, negatividade, aparecer no seu outro e recondução deste a si. Estas características anunciam a noção de uma unidade que se pode diferenciar em entes que a manifestam. Ela possui, assim, características da universalidade. O conceito, por sua vez, é universalidade, i.e., abrangência, desenvolvimento, imediatez ou positividade restaurada e totalidade auto-diferenciada. A essência universal individua-se porque é unidade negativa e imediatez recuperada. Como imediato, ela é um algo que exclui de si o seu outro. O princípio da singularidade está, nestes termos, presente e decorre já da essência e, mais especificamente, do conceito segundo a concepção de Hegel. A essência universal individua-se porque a sua reflexividade, que a torna universal e inteligível, acompanha a sua unidade negativa. Ela individua-se necessariamente, mantendo a sua inteligibilidade, a sua reflexibilidade própria.

(b) Posto que a "essência" é a forma substancial imanente, o indivíduo possui uma essência, uma vez que todo o indivíduo é, ao menos em esboço, um singular e, por isso, possui a essência que se define como negatividade absoluta. Ele é essencial porque é singular. Mais do que em esboço, apenas possui singularidade e essência realizados o indivíduo como sujeito, ou seja, aquele indivíduo que se deixa caracterizar como *vivo*. O indivíduo possui "essência", no sentido de universalidade, devido à reflexibilidade de que é dotado, por possuir eminentemente relações. A essência da espécie, por sua vez, é a sua reflexibilidade interior, "para dentro", que a faz recair, por auto-determinação, directamente em indivíduos singulares concretos. A essência da espécie não corresponde a uma definição, mas a uma existência concreta, existência transformável na medida em que o conceito é desenvolvimento.

(c) O indivíduo não é inefável, mas um imediato reconstituído como unidade de partes e relações diferenciadas. O retorno da imediatez tem o sentido de que uma unidade se pode autonomizar, isto é, interiorizar-se a partir da exterioridade e dispersão de partes e relações. A base da filosofia do espírito hegeliana, bem como de muito da filosofia da natureza, é a reconstituição da imediatez como unidade, que é capaz de devir, porque é ser imediato, mas que é capaz de reflectir, porque é mediação e resultado de mediação pela dispersão e exterioridade naturais. O espírito reflecte e desenvolve-se, no mesmo passo em que é individual e universal. Por isso, o conceito existe também como "personalidade individual".[628]

(d) O indivíduo não é, consequentemente, de modo nenhum, um suporte de propriedades abstractas. O sujeito não é uma "composição como relação inteiramente *exterior*, a pior forma sob a qual as coisas podem ser consideradas; mesmo as naturezas mais ínfimas têm de possuir uma unidade *interi-*

628 "[I]ndividuelle Persönlichkeit" (1816, 13; cf. ib. 37.24-37).

or".[629] O indivíduo não é uma composição de universais que por ele circulassem livremente, como acontecia na relação da coisa com as suas propriedades, relação que dissolve a coisa e conduz à definição de leis.[630] E com a categoria da lei, novamente se perderá a noção de indivíduo e de singular para a lógica da essência. O conceito hegeliano singulariza-se e só pode existir como singular, do mesmo modo como a lei – natural ou jurídica – só pode ter significado se posta em relação com indivíduos ou sujeitos entendidos como imediatamente dados, aos quais ela se pode aplicar. Nem o sujeito é um mero ponto de aplicação de universais ou de leis gerais, nem o universal é, segundo Hegel, uma lei, mas conceito. "A singularidade, contudo, não é apenas o retorno do conceito a si mesmo mas, imediatamente, a sua perda. Pela singularidade, assim como ele nela é *em si*, o conceito *sai de si* e ocorre na efectividade."[631]

Na medida em que a singularidade é para ser plenamente válida no seu ser, na sua existência, na sua efectividade e, acrescente-se, na sua objectividade, percorrendo todos os níveis ontológicos que configuram o real em sentido enfático, o conceito tem de transitar integralmente para ela e aí se pôr como *livre*. Ele dá-se e se entrega livremente nela, de modo a que possa aí existir sem cisão. Por meio desta liberdade, o universal está plenamente presente como forma substancial universal e individual do singular. O indivíduo não é um suporte indeterminado de predicados porque, como se verá ainda, os predicados não são universais abstractos mas relações que ele *a partir* de si próprio estabelece com o seu outro.

Este "*a partir de*" é o seu "aparecer para dentro" e "aparecer para fora"[632] que o definem, segundo Hegel, como universal. A negatividade "tem dois gumes",[633] o que significa que ao se definir como unidade negativa, que exclui o seu outro, ela também se põe em relação necessária com ele. O seu

[629] "[...] Zusammensetzung als die ganz *äußerliche* Beziehung, die schlechteste Form, in der die Dinge betrachtet werden können; auch die niedrigsten Naturen müssen eine *innere* Einheit sein" (ib. 49; cf. ib. 37.5).

[630] Cf. 1813, 122, 135. A questão é um ponto capital, e.g., em Bertalanffy (von Bertalanffy, *General System Theory. Foundations, Development, Applications* (New York, 1998), 106-108, 188-189): o organismo não é passivo, e passivamente compreensível a partir de leis de estímulo-resposta, mas reage. Ele é dotado de uma actividade própria que pode ser alterada pelo estímulo. Este princípio de actividade e de reacção do organismo, de integração e autonomia é, para Hegel, uma propriedade da unidade negativa. A definição real é já no período de Iena a separação activa do organismo vivo perante o seu outro (cf. Schäfer, op.cit., 128).

[631] "Die Einzelheit ist aber nicht nur die Rückkehr des Begriffes in sich selbst, sondern unmittelbar sein Verlust. Durch die Einzelheit, wie er darin *in sich* ist, wird er *außer sich* und tritt in die Wirklichkeit" (1816, 56).

[632] "[...]Schein nach innen, [...] Schein nach außen" (ib. 36).

[633] "[Z]weischneidig" (1832, 129).

encerramento em si torna o outro "abstracto" e ideal, e daí também a idealização própria, e o carácter progressivamente cognoscitivo da relação do sujeito com o seu outro, que prenuncia agora o objecto.

É claro que o carácter abstracto do universal é consequência da negatividade e da dupla negação sobre a qual se funda. Há um paralelismo funcional entre a unidade negativa do sujeito, que nega a sua negação para constituir a sua identidade como exclusão do outro, por um lado e, por outro, a dupla negação a partir da qual o universal se constitui. O universal é também dupla negação porque o seu significado é o de negar a determinação que individualiza o objecto.[634] O universal abstracto nega as determinações do objecto, que são postas de lado ou ignoradas. E porque toda a determinação é negação, o universal é reafirmação de si como dupla negação. É por isso que ele é função de uma subjectividade instituída como para-si. Este paralelismo da singularidade e da universalidade como dupla negação é típica do pensar dialéctico, onde as categorias operam em geral sobre os objectos como a sua estrutura de sentido, mas não fixam um só sentido exclusivo.

Assim, para a questão que agora importa, observa Hegel que "a unidade do conceito é tão incindível que também estes produtos da abstracção, porque devem abandonar a singularidade são, por isso mesmo, também singulares".[635] A pluralidade dos sentidos, no caso dos termos 'singular', 'particular' ou 'universal', ou, como se pode observar de modo igualmente claro na teoria dialéctica da modalidade,[636] não é equívoca ou ambígua, uma vez que cada categoria possui um lugar próprio no sistema, que permite identificá-la claramente, apesar da multiplicidade de significados. É a negatividade própria do universal que o conduz, num processo imanente, à particularidade e à singularização. E a constituição do sujeito simultaneamente como singular e universal corresponde justamente à emergência do conceito como estrutura lógica. O sujeito é unidade negativa e, por conseguinte, supressão e relação ao seu outro, o qual surge, por isso, idealizado e essencialmente constituído por universais.

(e) O indivíduo participa, então, no universal que o constitui como as suas relações próprias. A universalidade é um conjunto de relações do indivíduo que a partir de si se isola no mesmo acto em que se refere ao seu outro e o idealiza. O universal é esta idealização e relação concreta do indivíduo e, simultaneamente, o resultado da auto-determinação do universal à particularidade e à singularidade. O problema só se deixa resolver a partir de uma compreensão do universal dialecticamente orientada.

[634] Cf. 1816, 34.20-25.

[635] "[...] die Einheit des Begriffs [...] so untrennbar [ist], daß auch diese Produkte der Abstraktion, indem sie die Einzelheit weglassen sollen, selbst vielmehr *einzelne* sind" (ib. 54).

[636] V. infra, Cap. 3.1.

(f) E do mesmo modo, a unidade do universal só pode ser considerada numa unidade dialéctica, orgânica e processual. A unidade do conceito é uma característica que pertence à definição do seu desenvolvimento, sem excluir, por isso, a possibilidade de consideração de uma infinita singularidade do indivíduo, o qual se mantém, ainda assim, como parte de uma universalidade indivisa. A concepção desta relação aparentemente contraditória está directamente implicada com a noção de liberdade, que não se pode separar, no pensamento hegeliano, das noções de espírito e de conceito. A relação do conceito à efectividade e, com ela, à realidade e à singularidade, passa por um momento de liberdade, de "entregar-se", "deixar partir livremente" ou "partir em liberdade". Mas o acto de partir ou de despedir pode ser entendido ou como 'virar as costas', caso em que a singularidade e a realidade natural abandonada pelo conceito vai retornar de modo rebelado e violento, ou como coincidência da máxima universalidade com a maior singularidade.

O aparente paradoxo é, para Hegel, resolvido no conceito prático de reconhecimento ou, e.g., na categoria real do amor, e poderia ser tipificado também na noção kantiana de comunicação.[637] Aí, naturalmente, só se pode pôr em comum o que é singular, não possuindo verdadeira universalidade o estereótipo, o simplesmente geral, ou o típico. A comunidade universal como comunicação só recebe sentido no âmbito da coalescência comunicativa entre singular e universal, que supõe justamente a liberdade como seu catalisador.[638] O carácter eminentemente tolerante do universal hegeliano significa que o seu processo de ordenação vem a par de uma libertação de si no seu outro, e vice-versa. O conceito "é o poder absoluto, precisamente porque pode livremente entregar a sua diferença na forma da diversidade autónoma, da necessidade exterior, do acaso, do arbítrio, da opinião, os quais, porém, não devem ser tomados por mais do que o lado abstracto da nulidade".[639] A última precisão da frase não anula o carácter livre e autónomo desta forma abstracta da nulidade, uma vez que Hegel reconhece, desde o início da lógica, que o nada e a abstracção são momentos necessários do seu desenvolvimento. Na sua vertente positiva, esta abstracção vai fundar o princípio da "liberdade subjectiva"[640], ao qual, uma vez estabelecido, não mais se pode renunciar.

[637] Cf. infra, Cap. 3.3.; Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 39 (Werke 8, 386-388).

[638] Theunissen interpreta a lógica do conceito como suportando uma forma de utopia comunicativa (*Sein und Schein*, Frankfurt a. M., 1994^2, 46-47, 470-471).

[639] "[Der Begriff] ist die absolute Macht gerade darum, daß er seinen Unterschied frei zur Gestalt selbständiger Verschiedenheit, äußerlicher Notwendigkeit, Zuffälligkeit, Willkür, Meinung entlassen kann, welche aber für nicht mehr als die abstrakte Seite der *Nichtigkeit* genommen werden muß" (1816, 41).

[640] Cf. Vorl. 8, 52. Tb. 1820, §187 A; § 316.

2.10.5. A determinação do universal

O conceito como universal é, "então, *em primeiro lugar*, a referência simples a si mesmo; ele é somente *em si*. Mas esta identidade é, *em segundo lugar*, em si, *mediação* absoluta, e não *mediada*."[641] A auto-referência, como *resultado* simples da mediação, é a auto-referência do *eu*, um imediato que surge como universal existente, que não explicita em si e para si o caminho da sua mediação que o conduziu até si próprio. Pelo contrário, o conceito como universal não é uma abstracção, como resultado, um *mediado*, mas a própria *mediação*. O conceito universal é, por conseguinte, "a alma do concreto, [...] a sua própria reflexão imanente, [...e] como negatividade absoluta, o que forma e cria".[642] A realidade é para entender não como imediata, mas como determinação, por via da negação que posteriormente se reorganiza como subjectividade, e para ela, porque, na expressão hegeliana, a negação vai consigo própria, ou "tem dois gumes", o que significa que tende a duplicar-se e a retornar, de modo melhor determinado, à mesmidade de onde parte. A realidade constitui-se, assim, no processo lógico, como determinação da ideia à liberdade.

A realidade poderá realizar esta determinação justamente porque, como estrutura conceptual, é "livre", no sentido já referido e a verificar ainda no processo de libertação do real. A abstracção que caracteriza a lógica, e a distingue das "ciências mais concretas", não é a abstracção de categorias separadas do real, cuja concretude dispensariam, juntamente com as notas características das quais se fez abstracção. A abstracção própria da lógica é uma "*incompletude* que não reside em que ela dispense a pretendida realidade que é dada no sentimento e na intuição, mas em que o conceito ainda não se deu a sua realidade *própria*, gerada a partir dele mesmo".[643] A incompletude da lógica, que a torna, apesar da sua integral autonomia e auto-determinação, ainda assim insuficiente, reside somente na falta de uma determinação final, no exercício insuficiente da negatividade, o qual apenas será completo no "entregar-se livremente" no seu oposto com que a ideia se fará ideia absoluta. O processo de estabelecimento da relação ao real, de transformação do em-si-e-para-si da substância, ou do imediato da intuição e do sentimento em pensar está, porém, já em operação. A plena identidade do

[641] "[Das Allgemeine] ist daher *erstens* die einfache Beziehung auf sich selbst; es ist nur *in sich*. Aber diese Identität ist *zweitens* in sich absolute *Vermittlung*, nicht aber *Vermitteltes*" (1816, 34).

[642] "Es ist die *Seele* des Konkreten, [...] seine eigene *immanente* Reflexion [... und] als absolute Negativität das Formierende und Erschaffende" (ib. 35).

[643] "[...eine] Unvollständigkeit [die...] nicht darin [liegt], daß sie jener vermeintlichen Realität, die im Gefühl und Anschauung gegeben sei, entbehre, sondern daß der Begriff noch nicht seine *eigene* aus ihm selbst erzeugte Realität sich gegeben hat" (ib. 22).

conceito, como ideia absoluta, é a sua própria compreensão como negatividade inerente ao concreto. A exposição da lógica do conceito é "a saber, a exposição de como o conceito forma, em si e a partir de si, a realidade que nele desapareceu".[644] A lógica, como pura forma, determina-se a si mesma, e essa determinação é a realidade. "Esta forma absoluta possui em si mesma o seu conteúdo ou realidade; [...] o conteúdo não é em geral nada mais do que essas determinações da forma absoluta."[645] Errónea seria a busca de uma possível "lógica do sistema" que regesse a articulação entre lógica e realidade[646] além da *Ciência da Lógica* e, em especial, da sua doutrina do conceito, onde lógica e realidade convergem.

644 "[...] die Darstellung nämlich, wie er die Realität, welche in ihm verschwunden, in und aus sich bildet" (ib.).

645 "Diese absolute Form hat an ihr selbst ihren Inhalt oder Realität; [...] der Inhalt ist überhaupt nichts anderes als solche Bestimmungen der absoluten Form" (ib. 23-24).

646 Como pretende, em especial, Nuzzo no seu livro já referido, *Logica e Sistema. Sull'Idea Hegeliana di Filosofia* (Genova, 1992). Um dos problemas com a lógica do sistema proposta por Nuzzo é que em nenhum momento se compreende a necessidade que deve pertencer a essa lógica, ou seja qual o verdadeiro motivo dos diversos quiasmos especulativos onde se reflectem sujeito e objecto, ideal e real, e que parecem ser aquilo que mais se aproxima de uma justificação da lógica do sistema: e.g., que o *conceito* do real também é conceito do *real,* ou que a *lógica* do sistema é também lógica do *sistema.* (Assim, e.g., "In altri termini, dato che la autodeterminazione del pensiero risulta possibile soltanto sotto la pressuposizione della struttura del sistema, é necessario afermare che le *condizioni imanenti del pensiero* (le condizioni della autodeterminazione) e le *condizioni del pensiero immanente* (le condizioni della sistematicità) non sono la stessa cosa, e questa diferenza non é cancellabile [...]" (ib. 173-174); ou tb.: *"determinazioni delle sfere"* e *"sfere di determinazione"* (ib. 241); v. tb. ib. 426 e 426n.). Porque tem a lógica do sistema esta dualidade? Apesar do vasto tratamento de noções hegelianas, não fica afinal clara alguma subordinação fundamental da ciência da lógica a uma outra lógica, a do sistema. O *como* surge aflorado, mas não a *necessidade* lógica dessa subordinação. Ou seja, diz-se que existe um conceito e uma representação, 'realização' ou 'figuração', o que é um princípio de resposta. Mas em lugar nenhum é clara a necessidade ou a estrutura interna do conceito (ou da realidade, ou do sistema?) que o faça *necessariamente* cindir-se nos referidos quiasmos especulativos. A lógica do sistema proposta parece constituir antes um notável acervo de noções, indubitavelmente presentes em Hegel: "elemento", "esfera", "momento", "figuração", "realização", "existência", entre outros. M. Petry, por sua vez, embora não fale de uma "lógica do sistema", considera claramente e desenvolve, relacionando-os tanto com a história da ciência quanto com alguma reflexão epistemológica (cf. e.g., Petry, "Introduction" (in Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, London / New York, 1971, vol. 1, pp. 11-177), 39), um "principle of *spheres*" (ib. 31), um "principle of *hierarchies*" (ib. 36) e um "principle[...] of levels" (ib. 39), ligados a uma noção de "'emergence'" (ib.), que são imprescindíveis para uma compreensão do sentido filosófico e epistemológico da *Enciclopédia* como um todo. Mas há nestes autores sem dúvida uma enorme perda relativamente a Hegel e à sua reivindicação de dizer o porquê do desenvolvimento lógico, de dar razão estrutural e sequencial de todas as suas determinações, e de não aceitar facticamente nenhuma noção. As noções de Nuzzo, propostas como lógica ou princípios lógicos, não são, como é exigido pela lógica hegeliana, derivadas com necessidade. Poderiam operar como pressupostos ou axiomas (de que Nuzzo chega a falar, op. cit., 193-194n.) indemonstráveis. O sistema, como Nuzzo bem observa, supõe heterogeneidade entre as suas partes, mas a raiz comum dos elementos diversos é a primeira condição para que o sistema de Hegel possa sequer ter sentido, e Nuzzo, embora lance o problema, em nenhum momento

É esta auto-determinação da forma, que permanece entretanto idêntica a si, que constitui a forma da lógica e a sua universalidade. O conceito, como o universal, é o imediato da exposição lógica, o qual se vai auto-determinar. Enquanto determinação recíproca e objectividade que se manifesta, o universal "é ele mesmo, e estende-se até ao seu outro, não como violento mas,

esclarece a questão. Tão-pouco é tomada suficientemente a sério a questão implicada pela concepção de Nuzzo, nomeadamente a perda de autonomia da lógica. Diz-se que a lógica é subordinada a uma lógica, mais vasta, do sistema. Assim, por exemplo, a "forma del sistema [...] non può [...] dunque coincidere con lo svolgimento di determinazione del pensiero immanente [...] ma va riconisciuta come necessariamente *esterna* a esso, se vuole esserne la condizione di possibilità" (ib. 174); "Si può dire perciò che la logica del sistema abbassa la *Lógica* che é la prima parte della filosofia, a *momento* dell'articulazione di uma totalità di *sfere* oggetuali [...]" (ib. 233). Mas esta condição transcendental da lógica do sistema não aparece deduzida ou explicitada. Sem uma lógica anterior do sistema, supõe Nuzzo que a lógica se tornará simples forma a apreender o "*dato* oggetivo", com os dualismos daí resultantes entre a priori e aposteriori, especulação e experiência (ib. 452) e, acrescentamos nós, forma e matéria. Curiosamente a filósofa pretende resolver os dualismos apelando às "forme eterogenee della soggetività, così come al different coinvolgimento del soggetto nel processo conoscitivo" (ib. 452-453). Contrariamente ao que se poderia inferir, pela consideração desta heterogeneidade a autora não pretende buscar uma reconstituição da posição de Kant (ib. 453). O processo da realidade não é pensado em função de um sujeito, "ma é il soggetto, come oparte della realità, ad essere coinvolto in um processo" (454), o que parece configurar uma circularidade. E há que observar que, com excepção da "representação", todas as categorias empregues na suposta "lógica do sistema" são categorias lógicas. Julgamos que a "heterogeneidade" referida deve ser pensada a partir da própria lógica, conforme aliás o paralelismo entre faculdades cognoscitivas e a lógica, explicitamente estabelecidos por Hegel em 1816, 15-16. Mas este paralelismo justamente não subordina a lógica ao pensar finito e ao sujeito dotado de faculdades, mas constitui a objectividade *a partir e no interior da lógica.* É ignorado o verdadeiro movimento de *realização* interior à ciência da lógica. Assim, não resulta claro porquê ocorre a subordinação da ciência da lógica à lógica do sistema nem, por outro lado, *como,* ou seja, qual a influência efectiva, ou como intervém a lógica do sistema na Ciência da Lógica. Falta também à excelente obra de Nuzzo o confronto com as respostas claras, embora breves, fornecidas por Wandschneider e Hösle acerca da "alienação" da ideia na natureza (cf. Wandschneider & Hösle, "Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel", in *Hegel-Studien,* 18 (1983), 173-199). A tese de Nuzzo parece aproximar-se, em últimas instância, de uma concepção hermenêutica, em que o pensar finito, sem nenhuma necessidade imanente, acede à compreensão do ser através da reflexão sobre o conteúdo de representações de que facticamente dispõe. O livro de Nuzzo reveste-se de grande erudição, de uma cuidadíssima bibliografia e de um assinalável conhecimento do texto hegeliano. Mas não aprofunda a questão sobre a natureza do conceito, ou da ideia, que a faz realizar-se. Assim, o "alargamento" e "modificação" que sobrevêm à lógica no final do seu desenvolvimento não é suficientemente explicado (cf. 196ss.). O processo de formação do sistema, e a sua lógica, a *"logica del sistema"* constitui uma "unità de interazione di una logica speculativa e di una teoria filosofica della realtà" (ib. 38). Esta é exactamente a questão: como ocorre esta disjunção no conceito? Uma resposta clara parece surgir duas centenas de páginas mais adiante, na referência ao tipo de universalidade que cabe ao universal concreto "como quella struttura formale alla quale spetta una estensione – e quindi una oggetività – *in quanto* é essa stessa a produrla, in quanto avvere un'estensione – e dunque non poter mai essere concetto vuoto [...] – é caratteristica intensionale del concetto stesso [...]" (ib. 236-237). O argumento parece reapresentar o argumento dito "ontológico" e apontar em primeiro lugar para a noção de universal concreto. Tudo aponta, porém, para que a lógica do sistema não sobredetermine a lógica da Ciência da Lógica, mas esteja por ela subdeterminada na lógica do conceito, na sua concepção própria de universal aí exposta e tratada.

pelo contrário, como um que nele está quieto e *em sua casa*".[647] O universal não é, por conseguinte, uma forma abstracta que, por reflexão lógica dispensou as diferenças e comparou as semelhanças, não é, como se referiu, um "mediado", mas a *mediação*, ou a própria organização e interacção do real.

Dado que o real não pode ser suposto como existente antes ou exteriormente ao desenvolvimento conceptual, para que este lhe seja posteriormente aplicado, a universalidade é já a própria constituição do sistema por auto-determinação, ou a relação completa e integral das categorias entre si. "O universal é, assim, a totalidade do conceito, é um concreto, não um vazio, e tem, pelo contrário, por intermédio do seu conceito, *conteúdo* – um conteúdo no qual não só ele se mantém, mas também que lhe é próprio e imanente."[648]

O universal é para entender como "ser-posto-em-si-e-para-si", ou como síntese de ser e reflexão. A definição hegeliana deve dar conta do universal

---

Assim, "la "sfera" del concetto [...] non é ciò che é oggetto della partizione e particolarizzazione, ma é piuttosto ciò che ne é soggeto, ciò che *si particolarizza [...]"* (ib. 236). Tudo parece residir, como não pode deixar de ser, na concepção do conceito e da sua relação com a sua extensão, ou esfera. E esta concepção não está fora, para além do domínio da Ciência da Lógica, mas é tema explícito e necessário do seu desenvolvimento. Para o problema da relação entre lógica e filosofia real, Nuzzo busca aparentemente uma via aconceptual, não lógico-científica de pensar uma solução (mas que não especifica qual é, para além das noções de "elemento" (cf. 193ss.) ou "esfera" (cf. 219ss.)). Esta lógica do sistema é idêntica à "filosofia" e deveria possuir um método distinto do da ciência da lógica (ib. 191). Observe-se a referência à "logica della *Logica"* (ib. 520n.9). A objecção é que esta lógica superior, a tal lógica do sistema buscada é a própria lógica exposta na *Ciência da Lógica*. Não há outra, ou a sua função é simplesmente a de expor o método. A noção de uma "metateoria" da "teoria fundamental" (ib. 510) não é realizável nem necessária no sistema de Hegel. O apelo à "função" (ib. 467) da existência é questionável: para a autora, "*"Esistenza"* é dunque l'essere dell'oggetto fuori del concetto" (ib. 470), o que para Hegel é pouco adequado, quando até a própria contingência é conceptualizada no seu lugar próprio dentro do sistema lógico. Dir-se-ia que se assiste a um retorno à posição kantiana, o que a autora, como se disse, recusa. A lógica do sistema, que é essencialmente uma lógica de autodeterminação à cisão, só pode ser encontrada numa instância conceptual, e não na representação. O que significaria, poderia perguntar-se, uma representação concreta? Terá a representação momento singular? O extremo da singularidade (esse abismo da razão!) apenas está contido no conceito, como se verá. A lógica do sistema deverá residir, portanto, na própria Ciência da Lógica, a qual não pode, de modo nenhum, ser subordinada a alguma outra meta-teoria do sistema. As objecções fazem ressaltar apenas que se trata de uma das mais importantes interpretações da filosofia de Hegel como um todo, nos últimos anos.

[647] "Das Allgemeine [...] ist es selbst und greift über sein Anderes über, aber nicht als ein *Gewaltsames*, sondern das vielmehr in demselben ruhig und *bei sich selbst* ist" (1816, 35-36). A tradução desta última expressão é claramente problemática. A imagem da "casa" está dita no original "bei sich sein", embora terminologicamente ausente. Nos casos em que o contexto possa suportar a expressão metafórica, poderemos também explicitá-la. Noutros casos traduzimos a expressão por "estar junto a si", ou "estar consigo mesmo" no seu outro.

[648] "Das Allgemeine ist somit die Totalität des Begriffs, es ist Konkretes, ist nicht ein Leeres, sondern hat vielmehr durch seinen Begriff *Inhalt* – einen Inhalt, in dem es sich nicht nur erhält, sondern der ihm eigen und immanent ist" (ib. 36). Sobre esta inserção da lógica no sistema, cf. Bourgeois, *Hegel. Les actes de l'esprit* (Paris, 2001), 273-286.

como aquilo que confere a forma própria a todo o ente e, por outro lado, como aquilo que agrupa e classifica, que admite hierarquização e que, ao mesmo tempo, fundamentalmente relaciona os sendos entre si. O universal é o que vale, de modo definitório, para uma categoria de sendos.

Como se viu, o conceito define-se por operar a transformação do "*ser-em-si-e-para-si* em *ser-posto*".[649] A transformação do "ser-em-si-e-para-si" em "ser-posto" significa que o conceito recupera e mantém o resultado da lógica da essência, que faz do ser-em-si-e-para-si apenas um "reflexo" ou "aparência" de uma relação mais estável. Mas, por outro lado, significa que a "posição" é igualmente superada, no sentido em que a reflexão é determinação reflectida – e não apenas reflexão sobre a determinação, que desta fazia apenas uma aparência. O ser, na sua imediatez, recupera-se no conceito como o ser da própria determinação, e não o ser como substracto ou suporte da mesma. O conceito é *o próprio ser, como determinação* e reflexão. Trata-se, no conceito, de uma "determinidade que se refere a si própria".[650] Se na essência esta determinação já se tinha reflectido e retornado a si, o retorno fazia do ser um simples reflexo posto pela mediação absoluta da essência. No conceito, pelo contrário, a auto-referência da determinidade significa que a auto-mediação do ser retorna a si própria, e a essência não ocorre como negativo do ser, mas como a sua forma interior, o seu logos imanente.[651]

A operação lógica, descrita em termos puramente lógicos e abstractos, significa que a mediação é reincorporada no ser. De certo modo, a totalidade da lógica da essência surge como uma reflexão exterior que, na lógica do conceito, se torna reflexão determinante.[652] Assim como a reflexão determinante significava a determinação do ser-aí pela reflexão, a qual se fazia reflexão do próprio ser-aí posto e, consequentemente, identidade, diferença, contradição e fundamento, assim também a universalidade significa uma determinação do ser-aí posta pela reflexão. Mas esta determinação não conduz à identidade, categoria ainda abstracta, porque definida a partir da negatividade absoluta. Percorridas já as contradições e insuficiências das categorias referidas, como a identidade e seguintes, a negatividade da essência retorna ao ser-aí, ou entende-se como a sua auto-determinação numa nova expressão. A essência é substância, e substância que se vai tornar discursivamente transparente a si própria. A essência realizou-se como substância, e esta substância

---

[649] Cf. 1816, 14 supracitado.

[650] "[Eine] sich auf sich beziehende *Bestimmtheit*" (ib. 33).

[651] Cf. e.g. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel* (Paris, 1980), 12. Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit. 1. Teil. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung* (Leiden, 1968), 3, 5.

[652] Neste paralelo insiste Jarczyk, op.cit., 105.

mantém da essência a sua capacidade negativa de se pôr a si como aparecendo a si mesma, ou seja, como ser-aí que se separa de si mesmo (na negatividade da essência), mas a si retorna em processo de auto-determinação. Este processo constitui agora o que Hegel designa como "auto-desenvolvimento". E é dito "livre", ou é mesmo adjectivado como "pessoal", ou "vida do conceito",[653] porquanto é ser-aí posto por si próprio e "transparente" a si mesmo.

A tese de que "o conceito, como tal, só pode ser apreendido essencialmente com o espírito",[654] a ligação do espírito e do conceito ao momento especulativo, acima referenciada, e a utilização de expressões aparentemente metafóricas como as do parágrafo anterior ("pessoal", "vida", "livre", "transparência"), ou acrescente-se, o carácter "amoroso" do conceito,[655] não podem ser tomadas como sinal de uma incapacidade de expressão rigorosa nem, por outro lado, como algum apelo à intuição. Hegel pretende, pelo contrário, fornecer, em primeiro lugar, a chave dialéctica e argumentativa, ou 'axiomática' para o desenvolvimento proposto do conceito a partir da essência. Em segundo lugar, serve-se de nomes para expor essas relações, nomes que remetem sempre, como é função da linguagem, para representações já conhecidas, numa mútua iluminação de planos. O carácter extra-lógico, real e já conhecido, dos termos que servem de guia para o esclarecimento conceptual pertence à relação última entre a linguagem e a lógica, fundada na comum discursividade de ambas, e que, de modo geral, deve ser enquadrada na ordem dos paralelismos da lógica ao real,[656] os quais são tanto mais estreitos quanto mais concreta é a categoria lógica. A linguagem filosófica e técnica de que Hegel se serve pretende apresentar, de forma depurada e abstracta, relações e uma ordem de pensamento que vão tornar o pensamento claro a si próprio, ou que vão conduzi-lo a apreender as suas determinações mais específicas, de que continuamente se serve na sua actividade, e as determinações da sua relação com o real.

Mas a questão pode levantar-se relativamente aos termos especificamente utilizados por Hegel na sua definição do conceito como o "livre", o "pessoal" ou "amoroso". É decisivo, para a compreensão do sistema e da lógica como o seu fundamento, o princípio de que as realidades de ordem mais elevada, como as noções de personalidade, liberdade, transparência, ou mesmo amor, são categorias ordenáveis ao domínio do espírito, e que não são imagens literárias, mas *possuem uma realidade própria* em larga medida irredutível. Ver-se-á como a noção de *vida* efectua um corte importante na ordem do

[653] Cf. 1816, 297.

[654] "Der Begriff kann als solcher wesentlich nur mit dem Geiste aufgefaßt werden" (ib. 52).

[655] Ib. 36.

[656] Sobre a noção de paralelismos entre momentos do sistema, cf. Hösle, op. cit., 101ss.

real, e exibe, de modo ainda natural, o modo como a complexidade ordenada às categorias lógicas possui um estatuto ontológico em nada inferior ao da realidade física ou química que lhe subjaz. Do mesmo modo, uma categoria aparentemente metafórica, como o "amor", exprime, pelo contrário, uma realidade cuja ligação sistemática à vida, à espécie e à intersubjectividade torna eminentemente concreta e real. Assim, a relação estreita do conceito a realidades não lógicas, preferencialmente espirituais, constituem um acompanhamento representativo, linguístico e concreto que, se não constitui o cerne da lógica, circula permanentemente ao seu redor, na órbita do sistema. Este círculo do sistema aproxima-se do interior da lógica, até coincidir com ele na ideia absoluta.

É talvez consensual que a lógica representa um universal relativamente às entidades reais, que corresponde, de certo modo, à sua forma, e que pode, como pensamento, operar com essa forma. O processo dialéctico por que Hegel procura elucidar a especificação do universal em direcção ao singular, como realidade que o universal "livremente deixa-ser" ou "entrega", é uma descrição categorial do processo em que a lógica se especifica no real. A relação sistemática da lógica ao sistema, como conjunto de círculos, é apreensível directamente na caracterização do conceito. A lógica, como o universal, é uma totalidade que não pode ser tomada como uma esfera particular perante outras esferas particulares. Ela é, assim, uma exposição completa do sistema, e a mesma característica pode ser atribuída a qualquer outra parte do mesmo. A isto chama o filósofo uma relação infinita. Também a filosofia da natureza ou do espírito constituem uma esfera universal como uma totalidade que exclui as restantes esferas e, ao excluí-las, integra-as negativamente. É o próprio termo "esfera" aplicado às partes do sistema que define cada parte como *totalidade universal sem exterior*. Consequentemente, as esferas ou partes do sistema são também exposições completas suas.

"O universal mostra-se, mais de perto, como essa totalidade. Na medida em que possui em si a determinidade, esta não é apenas a negação primeira, mas também a reflexão da mesma em si."[657] O universal lógico possui em si a determinidade como negação simples que o determina, e como negação dupla, ou negação reflectida, que o restaura enquanto totalidade universal. "Tomado para si com aquela primeira negação, ele é *particular*."[658] A concepção sempre possível do universal, ou da própria lógica, como particular perante outras esferas particulares assenta, por outro lado, numa perspectiva

[657] "Näher ergiebt sich das Allgemeine so als diese Totalität. Insofern es die Bestimmtheit in sich hat, ist sie nicht nur die *erste* Negation, sondern auch die Reflexion derselben in sich" (1816, 36; cf. tb. ib. 38.34ss.).

[658] "Mit jener ersten Negation für sich genommen, ist es *Besonderes* [...]" (ib.).

que entende o domínio lógico como dotado de negação e, por determinação simples, transitando às outras esferas do sistema. Aí, a lógica é ciência abstracta. Esta concepção é a de uma negação ou determinação simples entre diferentes modos de ser, o ser lógico e o ser real, e reflecte-se igualmente, e.g., para o caso do espírito, na questão clássica da relação entre alma e corpo.

A relação entre *totalidades*, ou entre *universais* não pode ser admitida senão como uma relação aparentemente contraditória entre universais-relativos, que os torna particulares. Mas uma relação entre universais como particulares só é admissível porque o universal pode ser dotado da característica contraditória de ser todo e simultaneamente parte, conforme, de resto foi esboçado na lógica da essência.

Não se trata apenas de pontos de vista diferentes sobre uma mesma entidade independente que subsista como suporte dessas propriedades diversas, num respeito todo e noutro respeito parte, mas de uma situação em que o universal é simultaneamente particular sem perder as suas características de universal. Não há ente, ou coisa, que receba a característica da universalidade ou da particularidade sob relações ou pontos de vista diversos, mas é o próprio universal que se determina à particularidade, ou seja, é o universal, sem exterior, que tem a propriedade de se constituir como um universal-relativo, e situar perante outros universais, sem com isso alterar as suas características de ser abrangente de particulares, e de constituir uma forma pensável e um objecto apenas apreensível nos níveis cognoscitivos mais elevados. Isto significa que o universal, se deve ser pensado como perante um outro, deve ser pensado como "continuando-se" no seu outro. A sua determinação perante este, que lhe permite ser simultaneamente totalidade e determinar-se, é então uma figura da reflexão. Esta figura é a da "reflexão total, a aparência dupla, por um lado, o aparecer *para fora*, a reflexão no outro, por outro lado, o aparecer *para dentro*, a reflexão em si. Aquele aparecer exterior faz a diferença perante o *outro*; o universal tem, por conseguinte, uma *particularidade*, a qual tem a sua resolução num universal superior".[659] O universal, como se referiu, é a reflexão da determinidade, ou a determinidade reflectida, o que significa que se trata de uma determinidade que se põe a si própria e que se distingue do seu outro aparecendo nele. Não há uma composição entre universais,[660] mas um aparecer no seu outro, o que significa que o universal se organiza em níveis diversos.

[659] "[...] die totale Reflexion, der *Doppelschein*, einmal der Schein *nach außen*, die Reflexion in Anderes, das andere Mal der Schein *nach innen*, die Reflexion in sich. Jenes äußerliche Scheinen macht einen Unterschied gegen *Anderes*; das Allgemeine hat hiernach eine *Besonderheit*, welche ihre Auflösung in einem höheren Allgemeinen hat" (ib. 36-37).

[660] Cf. ib. 37.5.

Porque o universal estabelece uma relação com o seu outro, esta relação é um "aparecer para fora" que é novamente subsumida a um universal, é novamente entendida como um "aparecer para dentro", segundo o movimento já conhecido, desde a lógica do ser, de sucessivas exteriorizações e interiorizações. O real – natureza e espírito – é o exterior da lógica, que neles aparece, e a lógica constitui então uma esfera particular, porque diferente da realidade. Mas o elemento lógico, como universal, continua-se nesse seu outro, e abrange-o novamente, como universal mais elevado. Como teoria desta operação conceptual, a lógica expõe em si relações especulativamente evidenciadas, em que é parte e esfera do sistema, um particular perante as outras partes e esferas. Mas a relação entre tais partes não é regida por nenhuma teoria de relações ainda mais universais ou superiores à teorização da própria lógica. A *Ciência da Lógica* é lógica do sistema, e só o pode ser porque, como universal absoluto, abrange em si os universais particularizados – *e não seria lógica especulativa se não fosse a lógica do sistema*. É o próprio conceito hegeliano do 'especulativo', pelo qual o negativo se faz positivo, que não pode ser correctamente compreendido sem que se advirta desta sua função sistemática no todo da lógica e da enciclopédia. Em ordem a evitar a necessidade, ou sequer a possibilidade do recurso a relações extra-lógicas para pensar a relação entre a lógica e o real, o universal é definido como possuindo duas espécies: o universal e o particular. É que ao nível especulativo, o género é espécie de si próprio, porquanto se define perante a espécie.[661]

É a própria noção do sistema, dotado de diferentes *partes* constituintes, cada uma das quais sem exterior, mas completa em si mesma, sendo a sua particularidade definida apenas por uma relação de reflexão – é a própria noção de um sistema assim que pode iluminar a teoria hegeliana do universal. Porque se trata de uma relação em que o universal se particulariza numa reflexão para fora que, como reflexão, novamente se tem de constituir como o seu interior, o sistema tem de retornar ao seu início, e a natureza configurar-se como espírito, segundo o movimento típico do pensar que temos vindo a acompanhar. A relação em que uma totalidade se torna parte, é a relação da reflexão, do aparecer no seu outro, que partiu da negatividade absoluta da essência, e que o conceito representa como a relação entre o real e o ideal, entre o ser-aí existente e a sua essência.

A realidade, definível na sua expressão elementar a partir do ser-em-si-e-para-si, é determinada como "ser-posto", o que significa que a sua deter-

[661] V. a feliz expressão de Schäfer (op.cit., 251), para explicar a cisão do universal através da sua reflexão, que é simultaneamente "para fora" e "para dentro", como veremos de seguida: "o universal é particular porque não é particular".

minação é relativizada ao universal do conceito. O conceito é uma síntese de ser e de reflexão em que cada um aparece no seu outro em necessária reflexão mútua entre diversos. E o universal que recolhe novamente, por fim, esses particulares é a lógica do conceito, que não é definição de um universal abstracto, como conceito supremo, mas cujo objecto é o universal concreto. A lógica do conceito, como universal concreto, não só *apreende*, a partir do exterior ou de uma perspectiva abstracta, os grandes particulares – lógica, natureza e espírito – mas *é* a relação entre eles.

2.10.6. *O universal concreto*

O conceito é entendido por Hegel como auto-determinação, o que significa a possibilidade de um ente se cindir e diferenciar, muito embora se mantenha, de certo modo, como relação a um idêntico a si ou, se se compreender a identidade como apenas qualitativa, i.e., não numérica, como relação a si próprio. "O universal verdadeiro, infinito, o qual é imediatamente tanto particularidade quanto singularidade, deve ser considerado agora, em primeiro lugar, como *particularidade*."[662] "O universal particulariza-se *a si*, e assim é também o particular; a determinidade é a *sua* diferença; ele é diferente apenas de si mesmo."[663] O conceito é auto-determinação porque se auto-diferencia, ou seja, diferencia-se espontaneamente a partir de si próprio. Esta auto-determinação a partir do ser imediato e indeterminado é apenas uma determinação geral, em si, dado que "as categorias do ser eram, enquanto conceitos, essencialmente essas identidades das determinações consigo mesmas, na sua barreira, ou no seu ser-outro; esta identidade era, porém, o conceito somente *em si*; ainda não estava *manifesta*. Por isso, a determinação qualitativa como tal decaiu na sua outra e tinha como sua verdade uma determinação *diversa* dela."[664] O carácter em-si da determinação que regia a lógica do ser significava que a determinação não podia ser comparada à anterior, que o processo de desenvolvimento não possuía uma estrutura de retorno que viesse abrangê-lo como um todo diferenciado. O modo de retorno aí referenciado é o da repetição idêntica da "má infinidade", a reiteração simples.

[662] "Das wahrhafte, unendliche Allgemeine, welches unmittelbar ebensosehr Besonderheit als Einzelheit ist, ist nun zunächst näher als *Besonderheit* zu betrachten" (1816, 37-38).

[663] "Das Allgemeine bestimmt *sich*, so ist es selbst das Besondere; die Bestimmtheit ist *sein* Unterschied; es ist nur von sich selbst unterschieden" (ib. 39).

[664] "Die Kategorien des Seins waren, als Begriffe, wesentlich diese Identitäten der Bestimmungen mit sich selbst, in ihre Schranke oder ihrem Anderssein; diese Identität war aber nur *an sich* der Begriff; sie war noch nicht manifestiert. Daher die qualitative Bestimmung als solche in ihrer anderen unterging und eine von ihr *verschiedene* Bestimmung zu ihrer Wahrheit hatte" (ib. 34-35).

O momento do para-si é aquele em que o retorno da determinação a si, a reiteração, é abarcada por uma totalidade que se pode dizer então auto-diferenciada. O resultado vai novamente determinar o ponto de partida e a determinação é auto-determinação, e, *qua* determinação, determinação reflectida.

Por possuir esta capacidade de abranger as partes na sua diferenciação, o universal "*conserva-se nelas*".[665] O universal mantém-se idêntico a si na diferenciação e é um particular distinto de outros particulares mas, ainda assim, dotado sempre da continuidade da auto-determinação e diferenciação que o caracteriza.

A determinidade conceptual, o ser como universal "é o carácter imanente", o "carácter que pertence ao género como determinidade inseparada do universal".[666] Na verdade, o conceito como síntese da essência com o ser, é o género, enquanto um universal, dotado de uma essência particular, que se mantém numa reiteração de si, que permanece e se gera a partir de si próprio por auto-diferenciação. O conceito não é uma classe, um universal discursivo, mas uma relação na qual está afectada a realidade dos particulares ou singulares nela envolvidos. Ele é dotado de desenvolvimento sistemático e universal, que denominamos quasi-histórico, a fim de dar conta do tipo de universalidade que ele representa.[667] Assim, o particular, ou singular pertencente a um universal define uma pertença em que aquele *é* o universal. "O género permanece *inalterado* nas suas espécies; estas não são diferentes do universal, mas são diferentes apenas *entre si*."[668] O modelo do universal é, em primeiro lugar, o da espécie viva, ou decalcado de fenómenos ao nível do espírito. "Vida, 'eu', espírito, conceito absoluto não são universais somente como géneros superiores, mas *concretos*, cujas determinidades também não são somente espécies ou géneros inferiores, mas determinidades que, na sua realidade, estão simplesmente em si e são preenchidas por eles."[669]

[665] "[...] *erhält sich darin*" (ib. 34).

[666] "[Der] immanente *Charakter* [...] der Charakter, welche der *Gattung* angehört als die von dem Allgemeinen ungetrennte Bestimmtheit" (ib. 37).

[667] Assim, o universal que Hegel entende como sistema, não pode ser entendido como simples classe. Cf. a fórmula taxativa, vincada por Mayr, op. cit., 238-239: "By far the most serious deficiency in the approach of most philosophers has been the assumption that the classification of animals and plants [...] is essentialy similar in principle to the classification of inanimate objects [...]. It is impossible to arrive at meaningful classifications of itens that are the product of a developmental history unless the historical processes responsible for their origin are duly taken in consideration."

[668] "Die Gattung ist *unverändert* in ihren Arten; die Arten sind nicht von dem Allgemeinen, sondern nur *gegeneinander* verschieden" (1816, 38).

[669] "Leben, Ich, Geist, absoluter Begriff sind nicht Allgemeine nur als höhere Gattungen, sonder *Konkrete*, deren Bestimmtheiten auch nicht nur Arten oder niedrige Gattungen sind, sondern die in ihrer Realität schlechthin nur in sich und davon erfüllt sind" (ib. 37).

O género, como universal, não possui realidade, uma vez que esta é uma determinação, a diferença da espécie e, em última instância, a diferença do indivíduo relativamente ao universal. Concreto, é o universal que está no indivíduo como a sua determinação própria. O conceito "permanece [...] um conceito vazio, porque a sua determinidade não é o *princípio* da sua diferença; o princípio conserva o começo e a essência do seu desenvolvimento e realização; qualquer outra determinidade do conceito é, entretanto, infrutífera".[670] O conceito particular é, na verdade, o singular como "determinação determinada, ou negatividade absoluta".[671]

A noção da cisão auto-determinada do conceito e de reintegração ou reconstituição de si nessa cisão corresponde a fenómenos de ordem subjectiva, a vida e o espírito em geral. A vida ocorre como espécie, como descontinuidades no âmbito do universal, e como a singularidade do indivíduo.[672] A espécie possui realidade no indivíduo, o qual possui, por sua vez, a sua realidade somente naquela. A espécie continua-se no indivíduo, do mesmo modo como este tem a sua continuidade naquela. A reprodução sexuada, que encontraremos ainda como forma elementar da intersubjectividade, faz o universal retornar continuamente a si[673] na produção do indivíduo. Por outro lado, o desenvolvimento conceptual do sistema, como se viu, opera logicamente segundo um princípio de tipo biológico de comunidade ancestral. A unidade é um desenvolvimento do em-si em para-si, em direcção à actualidade dos diferentes particulares em diferentes momentos de um processo. Toda a descontinuidade é função de uma cisão a partir de um universal comum, que possui também o seu momento de actualidade dentro do sistema em desenvolvimento. Hegel admitia, como se verá, este princípio para a vida na sua compreensão lógica, embora o recusasse, por motivos que são intrínsecos à história das ideias, na sua tradução natural ou propriamente biológica.

E é ainda, por outro lado, por força desta percepção do universal como retorno a si que se vai desenvolver a teleologia, estrutura que, segundo Hegel, conduz o conceito à compreensão de si, à ideia. Tal noção da teleologia é, do mesmo modo, realizada no organismo vivo, em diferentes vertentes,[674] que remetem em geral para uma noção de relativa auto-determinação, porquanto significam que o resultado do processo é reintroduzido como

[670] "[...] bleibt [...] ein leerer Begriff, insofern seine Bestimmtheit nicht das *Prinzip* seiner Unterschiede ist; das Prinzip erhält den Anfang und das Wesen seiner Entwicklung und Realisation; irgendeine andere Bestimmtheit des Begriffs aber ist unfruchtbar" (ib. 43).

[671] "[B]estimmte Bestimmtheit oder absolute Negativität" (ib. 57).

[672] Como uma solução actual para esta aparente incongruência, poderia encarar-se eventualmente algumas características do "pensamento populacional" de Mayr (cf. op. cit., 46s.).

[673] Segundo o princípio da "integridade biológica da espécie" (ib. 254).

[674] Cf. ib. 131.

determinação desse mesmo processo.

Ao nível das categorias do espírito, o eu, forma privilegiada do espírito subjectivo, possui também a mesma figura da individualidade que é universal, i.e., que relaciona de modo concreto diferentes particulares, ou seja, constitui um princípio de organização da realidade que, justamente, conforme Hegel requer do universal, se cinde de si próprio, mantendo, entretanto, uma unidade "negativa" radical, a ponto de poder servir mesmo de paradigma da identidade. O eu é identidade para-si, ou reflectida, que se põe como identidade ao se auto-diferenciar de si próprio, enquanto eu sujeito e eu objecto. E, do mesmo modo, o universal que, como espírito absoluto, vai culminar no sistema da filosofia, cinde-se como ideia absoluta nas suas esferas próprias, reiterando-se a si, ao mesmo tempo em que, como pura negatividade, se anula perante o particular e o singular, ou seja, a própria realidade das esferas da natureza e do espírito e, ainda mais, do existente natural singular e do espírito singularizado ou existente.

O conceito é o que confere a forma própria a cada ente, ou seja, o modo essencial da determinação, em que esta se nega a si própria como limite. O limite negado não é, porém, limite "indiferente", com o resultado da reafirmação da qualidade numa quantidade diferente, mas é negado de modo a constituir uma ordenação dos diferentes algos numa nova imediatez. Esta ordenação é uma unidade diferenciada, interpretável, desta perspectiva, de dois modos. O universal possui dois sentidos: ele é *sistema* e é, também, *classe*.[675] É simplesmente um organismo objectivo, e é um objecto do pensamento. A ligação entre estes dois sentidos carece de justificação.

2.10.7. O universal como sistema e como classe

Já vimos suficientemente como a constituição da dupla negação faz da unidade um ponto infinito e, em primeiro lugar, ao nível do ser, uma identidade numérica, o puro ser-para-si, referido exclusivamente a si, e cuja sequência dialéctica Hegel considera estar na base da categoria da quantidade. Este puro ser-para-si já possui uma forma rudimentar de universalidade. Ele é um só e único mas, devido ao modo como é determinado, repete-se indefinidamente, pelo que Hegel o entende como fundamento categorial para a quantidade. A quantidade é já um tipo incipiente de universalidade de um ser-para-si, que é também ponto e unidade numérica. O modo como a universalidade plenamente desenvolvida do conceito vai ser simultaneamente um singular determinado e auto-referente, e um universal, não é radicalmente

[675] Que o universal pode ser entendido como classe, mas também como o conjunto de relações de uma coisa é observado por McTaggart (op. cit., 196).

diferente deste primeiro esboço. No organismo, e no sistema, a unidade negativa não possui o significado, como no simples ser-para-si, de um ponto sem interior, ou cujo interior é absolutamente indiferenciado. A unidade negativa constitui antes a auto-referência de um todo articulado segundo princípios de desenvolvimento autónomos. O universal como classe que abrange muitos particulares semelhantes, é também o produto de uma actividade do sujeito que retorna a si[676] de modo complexo, ou seja, por negação da determinação do seu objecto[677] que o entendimento vai "retirar da sua relação ao outro" e fixar.[678] Sob esta forma o universal torna-se um infinitamente determinado e, novamente, auto-referência que se deverá tornar no seu oposto.[679]

A dialéctica do universal evidencia as ligações profundas existentes entre as determinações do pensar envolvidas.[680] O significado do conceito é que ele "é, por isso, em primeiro lugar, a *identidade absoluta consigo*, [e] que esta identidade só é isso como a negação da negação, ou como a infinita unidade da negatividade consigo mesma. Esta *pura relação* do conceito consigo, o qual é assim essa relação como se pondo através da negatividade, é a *universalidade* do conceito".[681] Mas como identidade negativa consigo mesmo o universal particulariza-se e é, como se viu, *um* universal particular, sem deixar de ser universal perante outros universais. O universal possui partes, como "aparecer para dentro",[682] e cinde-se, dando origem à hierarquia conceptual e reflexiva de ordens e classes, e é, simultaneamente, um particular determinado perante outros particulares, ou uma parte de um universal maior, segundo o seu "aparecer para fora".[683] Mas este "aparecer para fora" significa também que o universal é parte, não só de um universal mais geral e abstracto, na referida hierarquia, mas parte, juntamente com outros universais, de um *concreto*: "o próprio sujeito é o *concreto*, a totalidade de diversas determinidades."[684] Este *concreto* é sujeito e totalidade, universal no sentido em que abrange muitas propriedades e as reúne; singular no sentido de sujeito indivisível dotado de unidade negativa.

---

676 Cf. 1816, 12.14-13.1.

677 Cf. ib. 34.20-24.

678 "[...] sie [sc. die Allgemeiheit und die Reflexion sind] der Beziehung auf Anderes entnommen" (ib. 43).

679 Cf. ib. 45.18-27.

680 Cf. ib. 55.23-27.

681 "Der Begriff ist daher zuerst so die *absolute Identität mit sich*, daß sie dies nur ist als die Negation der Negation oder als die unendliche Einheit der Negativität mit sich selbst. Diese *reine Beziehung* des Begriffs auf sich, welche dadurch diese Beziehung ist, als durch die Negativität sich setzend, ist die *Allgemeinheit* des Begriffs"(ib. 33).

682 Cf. ib. 53.24.

683 Ib.

684 "[D]as Subjekt selbst ist das *Konkrete*, die Totalität von mannigfaltigen Bestimmtheiten" (ib. 64).

A divisão do sujeito é a separação dos universais, a constituição de universais separados, o retorno às universalidades abstractas. O todo concreto não é, desta perspectiva, um universal que abrange particulares, mas um singular que reúne diferentes universais particulares.

O universal concreto é "a singularidade desprezada pela abstracção, a profundidade onde o conceito se apreende a si mesmo e é posto como conceito".[685] Tal universal é a relação constituinte dos três momentos do conceito, onde o singular é produto da auto-determinação do universal e do particular e, do mesmo modo, o singular retorna ao particular e ao universal pela sua reflexão "para fora". O singular é indivisível, do mesmo modo como o é a determinação do particular ou do universal. Assim, e.g., a determinação universal da cor, ou do verde, ou da animalidade não é divisível, e é, por conseguinte, individual. Na sua divisão, ela mantém-se intocada, trata-se de uma divisão "indiferente", meramente quantitativa. O indivíduo singular é, por sua vez, divisível, a saber, nos universais particulares que o compõem. Singular e universal podem inverter assim os seus papéis. O todo é, na verdade, a auto-determinação do conceito, o qual exibe assim as suas espécies[686] e existe e continua-se nelas, reafirmando-se.

Assim, (1) a determinação geral do *universal* é, em primeiro lugar, não poder ser subsumido a não ser em generalidades abstractas. Ele é totalidade sem exterior. Em segundo lugar, ele pode, e tem de se cindir em particulares e concretizar em singulares. Ele é totalidade que abrange e subsume partes. Em terceiro lugar, é inerente a singulares entre si diferentes. (2) A determinação geral do *particular* é, em primeiro lugar, a de referir necessariamente outros particulares ao mesmo nível que ele. Ele é parte dotada de um exterior, o qual tem uma determinação comum a ele. Apenas negativamente se continua no seu outro. Em segundo lugar, não está cindido, embora seja, como o universal, inerente a diferentes singulares. (3) A determinação geral do *singular* é, por fim, em primeiro lugar, como o universal, embora por motivos diferentes, de não poder ser subsumido. Cada singular é único, é a "profundidade" em que o conceito se reencontra na realidade. Em segundo lugar, o singular não pode ser dividido, sob pena de perder a sua singularidade. Só o pode ser num sentido muito diverso do universal, que veremos a seguir.

Tanto o singular quanto o universal não possuem relação ao exterior. No caso do singular, a relação ao exterior é uma relação posta como suprimida. Ela está presente, mas como suprimida, ou como abstracta, como mera

---

685 "[...] die von ihr [sc. der Abstraktion] verschmähte Einzelheit, [...] die Tiefe, in der der Begriff sich selbst erfaßt und als Begriff gesetzt ist" (ib. 53).

686 Cf. ib. 39.21-22.

abstracção. *Qua* singular, ele não possui essa relação, embora possa ser dialecticamente entendido como particular, e aceder a ela. O singular enquanto tal não se pode dividir, mas, do mesmo modo, poderá entender-se como particular e ser então dividido em diferentes particularidades, que definem classes nas quais se pode então incluir. Também o universal não possui, por definição, relação ao exterior. Mas poderá, outrossim, pôr-se dialecticamente como um particular, o referido "universal-relativo" e aceder, então, a relações exteriores. Ao possuir a determinação de se dividir interiormente, o universal transita, por isso mesmo, ao particular, e recebe aí a relação exterior que inicialmente não possui. A divisão interior que pertence por definição ao singular e ao universal dotam-nos daquilo que eles, a priori, na sua definição, não possuem, a relação ao exterior. Ao se dotarem dessa relação são, em consequência, particulares.

Assim, o sentido da divisão é, aparentemente, diverso no caso do universal e do singular. O universal possui uma divisão interior como género relativamente às suas espécies, divisão que é considerada em geral como bem conhecida e evidente. Por sua vez, a divisão interior do singular possui um sentido bem diverso. O singular não se deixa determinar mais além e, neste sentido, não se deixa dividir como o universal. A sua divisão consiste na separação dos particulares que o constituem, ou seja, na posição desses particulares como universais abstractos. O singular divide-se em universais particularizados, como classes abstractas às quais se subsume. Ele possui aí relação aos outros singulares pertencentes à mesma classe, e é, então, um indivíduo particular. O sentido da divisão é diferente mas, nos dois casos, o particular é o resultado dessa divisão.

Por sua vez, "o género está presente inteiro em cada espécie", e é o próprio universal que se particulariza e individua. O universal particularizado é definível como o singular. Este é o universal que mantém as suas características de não possuir relação externa e de não poder ser subsumido, mas cujo modo de divisão interior é diverso.

A divisão poderá ainda ser considerada sob uma outra perspectiva, como a possibilidade de dividir não o universal, no seu sentido positivo, mas a sua simples determinação. Neste sentido, o universal não é divisível, posto que a sua determinação é simples. O singular será, neste sentido divisível, uma vez que não se pode pensá-lo sem ser por intermédio de um conjunto complexo de determinações, que podem ser novamente separadas. Neste sentido, o singular é um particular, e é subsumido a particularidades.

Em qualquer caso, as determinações do conceito são em geral 'fluidas' e intercambiáveis em quaisquer aplicações concretas, e não operam como determinações fixas, mas como momentos de definição da realidade que transitam e entre si se reflectem. Assim, a determinação universal "homem", pode

ser dividida nas determinações universais "animalidade" e "racionalidade". A determinação inicial de "homem" operou, então, não mais como universal, mas como singular que se deixa dividir em generalidades. Mas também a "animalidade", e.g., poderá dividir-se, eventualmente em "vida" e "autotrofia".[687] Mas então a "animalidade" é tomada como determinação singular. E, por sua vez, se se dividir o universal "homem" em indivíduos concretos, "João", "Maria", etc., o "homem" é um universal que se particularizou e concretizou em singulares. Mas também "João" pode ser encarado como um universal, posto que reúne uma série de particularidades, ou universais, que podem ser entendidos como singulares. As determinações do conceito são intercambiáveis, remetendo essencialmente para as seguintes características. (1) O conceito designa relações, é um universal; (2) o conceito designa aquilo que é exclusivamente pólo de relações, é um singular; (3) o conceito media entre a relação e os seus pólos, é um particular.

O universal opera, então, quer como classe abstracta, que estabelece relações puramente exteriores entre particulares diferentes, quer como conjunto de relações internas que constituem um sistema. Ele interioriza as relações e, para Hegel, a classe apenas será real, e corresponderá ao conceito em sentido enfático, na medida em que corresponder a um sistema real de relações, ou seja, em que o exterior é um reflexo do interior, como se dá em sistemas físicos, biológicos ou espirituais. Será então o significado deste tipo de determinações do conceito que Hegel irá buscar na sua filosofia da natureza e do espírito. Mas antes disso, temos de compreender melhor as formas concretas em que o conceito se realiza.

2.11. A doutrina hegeliana do juízo e do silogismo

2.11.1. O que diz *o juízo*

O conceito, nível reflexivo superior ao do ser-aí e da essência, possui a característica do aparecer e da subjectividade discursiva e racionalmente organizados. É este nível, directamente implicado e fundado sobre a reflexão e auto-organização do conceito, que Hegel vai tematizar na sua abordagem do juízo e do silogismo. O mostrar-se, o aparecer realizado pelo conceito, bem como a estrutura reflexiva que lhe cabe, enquanto sequência dialéctica da essência, vão configurar-se na forma ainda ante-judicativa do conceito, desenvolver-se na posição para-si da discursividade do juízo e explanar-se, por fim, na ordem que ultrapassa o juízo em direcção ao sistema, o silogismo.

---

[687] Sobre este termo v. Hösle, *Hegels System* (Hamburg, 1988), 321s.

A inteligibilidade do conceito é ante-judicativa e, no entanto, discursiva. A mostração que o conceito efectua não é de tipo apofântico, mas tão-pouco é intuitiva, uma vez que a lógica é toda ela *conceptual*, enquanto oposto a *intuitiva*. Não há, normalmente, na lógica dialéctica, lugar para a intuição, tratando-se do puro desenvolvimento imanente de determinações autónomas do pensar. Por outro lado, contudo, esta discursividade não é, na sua estrutura profunda, judicativa. Ou antes, seria tão errado considerá-la como essencialmente judicativa quanto procurar reconduzi-la a qualquer outra categoria, todas elas contribuindo, nalguma medida, para a configuração do pensar por si mesmo, para a definição das próprias categorias e do espaço e desenvolvimento lógicos. O puro pensar não está submetido à *forma* do juízo, ou à frase apofântica, conforme Hegel mostra na sua teoria da frase especulativa,[688] e a sua lógica não é, por conseguinte, um inventário e classificação de figuras do juízo ou da sua concatenação em raciocínios ou formas de inferência.

Uma vez que o pensar não é submetido à estrutura frásica e judicativa, e considerando-se o conceito subjectivo pelo lado do *conceito*, ou seja, ante-judicativo, haverá que determinar o modo como a inteligibilidade se constitui no seio da lógica, e qual o estatuto de uma inteligibilidade prévia ao juízo e à frase, mas também não intuitiva. A questão é sobre o que seja esta inteligibilidade puramente *conceptual*.

A inteligibilidade fundada no conceito exprime-se, efectivamente, em juízos e na forma representativa da simples frase. Todavia, a forma do juízo não possui, para Hegel, nenhum privilégio especial na definição do seu princípio de inteligibilidade. Se se entender agora por inteligibilidade a "interpretabilidade externa"[689] das categorias lógicas, ou seja, o facto de que elas podem ser expostas ao espírito em geral e, em particular, ao espírito subjectivo e à consciência real e histórica, então a questão da inteligibilidade do discurso lógico pode remeter-se à doutrina dos paralelismos vigentes entre as categorias lógicas e as categorias pertencentes à filosofia do espírito, explanadas na Psicologia[690] e na *Fenomenologia do Espírito*. Na introdução à Doutrina do Conceito, Hegel acentua este paralelismo, fazendo corresponder, em primeiro lugar, ao *ser* lógico, o *sentimento* e a *intuição* próprias da psicologia das faculdades, e a *intuição sensível* da *Fenomenologia do Espírito*; em segundo lugar, à *essência* lógica, a *representação* psicológica em geral e a *percepção* fenomenológica; e, em terceiro lugar, ao *conceito* lógico o *entendimento* psicológico e fenomenológico. Hegel considera que "as puras determinações do ser, da essência e do conceito constituem a fundamentação e a estrutura simples e interior das formas do espírito; o espírito, como *intuinte*, ou como *consciência sensível*, está na determinidade do ser imediato, assim como o espírito, como consciência *representativa*, ou *perceptiva*, se elevou do ser até ao estádio da essência ou da reflexão".[691] Assim, a compreensão do significado do ser e da essência, na medida em que essa compreensão pode ser entendida como a interpretação e acesso às determinações lógicas pelo espírito subjectivo e pela consciência, ocorre por intermédio de categorias da filosofia do espírito e da realidade concreta em que essas categorias se realizam e existem. O acesso às categorias é possibilitada por uma linguagem e línguas concretas, moldadas pela sociedade e pela história (i.e., pelo espírito objectivo), e por uma história da arte ou da filosofia (i.e., pelo espírito absoluto) que as pensou e lhes emprestou forma. O conceito realiza-se nessas formas, e o seu sentido próprio é essa mesma realização, onde o seu significado se revela.

Poderia questionar-se, entretanto, por um outro plano de inteligibilidade, a saber, por uma inteligibilidade interna à própria lógica, que constitui e conduz a constituição do seu discurso. É conhecida a passagem onde Hegel compara a lógica especulativa à exposição do pensamento de "Deus antes da criação do mundo".[692] Este estatuto de anterioridade e autonomia, já o vimos, é restringido pelo carácter abstracto da lógica em geral como esfera, mas vai-se alargando com o próprio desenvolvimento lógico em direcção à concretude. Já se observou como este processo é *interior* à própria lógica. No caso em apreço, i.e., a passagem do conceito ao juízo e o problema do estatuto da inteligibilidade do ante-judicativo que esta passagem nos fez considerar, o tema da realização como acontecendo ao longo de toda a lógica, e não só no seu final, é acentuado pelo texto de Hegel: "o juízo pode, por isso, ser denominado como a *realização* mais próxima do conceito, na medida em que a realidade designa o acesso ao *ser-aí* como ser *determinado*".[693] O conceito vai *realizar-se* no

---

688 V. sobre a frase especulativa, 1807, 46-48. Tb. Carmo Ferreira, *Hegel e a Justificação da Filosofia (Iena, 1801-1807)* (Lisboa, 1992), 323-327; Heede, "Die Dialektik der spekulativen Satzes" (in *Hegel-Jahrbuch* (1974), 280-293); Wohlfart, *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel* (Berlin / New York, 1981), XIII, 185-186, 342-343; Hackenesch, *Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion* (Frankfurt a.m., 1987), 118ss.; Ferrer, "Lógica, Linguagem e Sistema. A Questão da Linguagem na *Ciência da Lógica* de Hegel" (in A. Borges, A. Pita & J. André (eds.), op. cit.), 279-285.

689 Fulda, "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik" (in Horstmann (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., 1978, 33-69), 49.

690 Exposta na "Filosofia do Espírito" da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, §§ 440-481.

691 "Die reinen Bestimmungen von Sein, Wesen und Begriff machen zwar auch die Grundlage und das innere einfache Gerüst der Formen des Geistes aus; der Geist als *anschauend*, ebenso als *sinnliches Bewußtsein* ist in der Bestimmtheit des unmittelbaren Seins, so wie der Geist als *vorstellend* wie auch als *wahrnehmendes* Bewußtsein sich vom Sein auf die Stufe des Wesens oder der Reflexion erhoben hat" (1816, 16).

692 1812, 17.

693 "Das Urteil kann daher die nächste *Realisierung* des Begriffs gennant werden, insofern die Realität das Treten ins *Dasein* als *bestimmtes* Sein überhaupt bezeichnet" (1816, 58; cf. tb. ib. 65.33).

juízo, e transitar à determinação do ser-aí. A inteligibilidade constrói-se na realização, no retorno reflexivo da realização à idealidade e na reunião dos dois pela universalidade especulativa e concreta do conceito. Qualquer outro princípio de inteligibilidade proposto é abstracto, e funda-se neste. O conceito universal gera novamente a sua determinação e inteligibilidade como conceito particular e singular e, por fim, pela reunião destes momentos, na figura do juízo. O juízo situa inicialmente o sujeito como "nome",[694] com um significado apenas apreensível pela representação, mas que, para o pensar, é inteiramente vazio e destituído de significado. A sua determinação, só a vai receber através do que é fornecido pelo predicado. Este é a *realização* e determinação do significado do sujeito colocado na base da predicação.

A discursividade interna da lógica, que garante a sua inteligibilidade, constitui, por conseguinte, o processo de separação do conceito a partir de si mesmo, e de reconstituição da unidade, que a lógica pratica desde o seu começo até à ideia absoluta. A inteligibilidade real é conferida, pois, pela tomada da perspectiva do conceito subjectivo, pela universalidade do conceito, a qual, como se viu, tem de se auto-determinar em singularidade infinita e em particularidades. O discurso inteligível resulta, efectivamente, de uma perspectiva interna à própria lógica, do processo do conceito que liga e separa os seus momentos: o absoluto singular, as suas particularidades concretas e o seu significado universal. E, por outro lado, para se aceder à inteligibilidade da perspectiva do espírito, é necessário acrescentar à estruturação lógica, a interpretação externa, como realidade, dessa estrutura. A inteligibilidade lógica, dotada de elementos de imediatez, diferença, identidade, auto-referência, acção recíproca e desenvolvimento, irá fundar uma subjectividade concreta revestida dessas propriedades.

Mas a subjectividade não pode de modo nenhum assentar sobre a ordem do juízo, da diferença simples entre o sujeito e o predicado, ou entre uma qualquer função universal e os indivíduos singulares que a possam ou não satisfazer. O problema, para Hegel, é justamente que o juízo afirma uma relação, positiva ou negativa, de inerência e de subsunção, entre esses dois momentos, e que *a relação assim visada não é apenas aquela que está imediatamente afirmada no juízo*. Ao se predicar uma qualquer generalidade ou propriedade, por ela expressa, de um indivíduo ou de um singular, está-se a dizer isso mesmo a que a compreensão linguística do falante competente acede de modo imediato, mas está-se também a empregar uma forma, como condição de tipo pragmático de realização do acto de fala, que não é dita imediatamente na predicação em causa. A forma é *mostrada*, mas não dita na frase e, segundo Hegel, essa forma geral, que pode assumir todas as diferen-

[694] Cf. ib. 60.10-12.

tes formas particulares do juízo tradicionalmente inventariadas, é a expressão determinada daquilo que denomina *conceito*. Ora, *a forma mostrada na frase pode ser igualmente dita*: nada há que impeça o acesso cognoscitivo a essa forma, ao seu modo de operação, à sua relação com a realidade, bem como à sua origem, que nada têm, consequentemente, de 'místico' ou indizível. A função da linguagem, de dizer, e as possibilidades do pensamento, da intuição e da experiência vão muito além da forma apofântica da frase, juízo ou proposição. Segundo o filósofo, é desde logo a unidade diferenciada da forma frásica que clama por uma compreensão e por ser dita e analisada explicitamente. A forma frásica não é *muda*, no sentido de apenas poder mostrar e *fazer ver* uma determinada realidade de inerência ou subsunção na realidade, de uma certa propriedade ou universal a um singular, sem que também ela possa ser, por sua vez, uma realidade objectivável e mostrável no discurso.

Para Kant, as formas do juízo eram expressão de conceitos puros do entendimento que estruturavam a priori toda a experiência objectiva. Do mesmo modo, para Fichte, a transformação da forma lógica em conteúdo transcendental era condição de possibilidade da sua "Doutrina da Ciência". Hegel, por sua vez, antepõe ao desenvolvimento que apresenta dessas formas lógicas do juízo, aquilo que ela diz, nomeadamente, *o conceito*.

2.11.2. O desenvolvimento do juízo

Há uma curiosa ambiguidade na forma do juízo, que Hegel explora na sua análise. A forma mais simples do juízo diz a unidade de um qualquer sujeito com um predicado reais. Mas, como simples forma, ela diz a unidade de sujeito e predicado em geral, isto é, a unidade diferenciada do conceito. O movimento do sujeito é de reflexão em direcção ao predicado, o qual desenvolve, por seu turno, o movimento oposto, de realização no sujeito.[695] O juízo exprime a determinação universal do sujeito. "Por meio desta universalidade determinada, o sujeito está em relação com o exterior, está aberto à influência de outras coisas, e entra assim em actividade perante elas. *Aquilo que está aí*, sai do seu *ser-dentro-de-si* para o elemento *universal* da conexão e das correlações, para as relações negativas e para o intercâmbio da efectividade, o que constitui uma *continuação* do singular no outro e, consequentemente, universalidade."[696] Com este significativo excerto, o filósofo

[695] Cf. 1816, 62.39-63.5; cf. sobre a questão em especial a *Lógica* de Iena (JSE II, 91).

[696] "Durch diese bestimmte Allgemeinheit steht das Subjekt in Beziehung auf Äußerliches, ist für den Einfluß anderer Dinge offen und tritt dadurch in Tätigkeit gegen sie. *Was da ist*, tritt aus seinem *In-sich-sein* in das *allgemeine* Element des Zusammenhanges und der Verhältnisse, in die negativen Beziehungen und das Wechselspiel der Wirklichkeit, was eine *Kontinuation* des Einzelnen in andere und daher Allgemeinheit ist" (1816, 63-64).

procura concluir que a reflexão do singular é o caminho da sua concretização, i.e., realização em conjunto com o predicado. A realidade é essencialmente exterioridade, e a relação do juízo, entre sujeito e predicado é a expressão dessa diferença, da relação negativa que constitui, em última instância, a realidade. O juízo vai pôr na exterioridade e relação a diferença interior do conceito. É que ele é não só *expressão* real, como também *realização* lógica e inteligível do conceito. E, por isso, o significado do juízo é a realização do conceito.

A análise do conceito mostra a constituição de determinações, singular, particular e universal, que se autonomizam e exteriorizam e, a partir do singular, novamente tendem à reconstituição de uma unidade na forma do juízo. Hegel traz à expressão a ambiguidade dessa forma simplesmente apresentando-a despida de qualquer conteúdo empírico. "A primeira expressão pura do juízo positivo é a frase: *o singular é universal*."[697] Esta última afirmação está impressa no juízo positivo, como simples forma e, apesar de patente, "justamente nela não se costuma pensar". [698] A ambiguidade, que aponta para o especulativo da própria forma elementar do dizer apofântico, desenvolve-se em dois sentidos.

(1) Se se tomar a forma assim expressa num sentido assertórico, ela parece ou subsumir o singular na classe dos universais, ou afirmar algum tipo de identidade entre os dois. Como assertórica, faz ressaltar apenas a inadequação da forma do juízo positivo em relação àquilo que ele efectivamente diz, uma vez que não existe – imediatamente – alguma identidade entre singular e universal, nem o singular é um membro da classe dos universais. Mas, se se observar melhor, o que a forma realmente diz, i.e., que o singular é um membro da classe dos universais, não significa, evidentemente, que ele é um universal, entre outros, mas que ele, justamente como singular, é subsumível ao universal, ou seja, que é subsumível no universal na medida em que *não-é* um universal. A forma, apesar de dizer erradamente, – posto que o singular não é uma instância do universal como classe – a subsunção do singular na classe dos universais, diz, correctamente, que a função significativa do singular é a de subsumir-se ao universal. O que ela evidencia, faz ver, ou diz, é que o singular não é instância da classe dos universais, mas que não deixa, por isso, de se subsumir a ele. A ambiguidade em questão diz então que o singular, como tal, não é universal, e não se subsume na classe dos universais, mas, como elemento funcional da diferença que institui o significado do juízo, subsume-se ao universal.

[697] "Der näschste reine Ausdruck des positiven Urteil ist [...] der Satz: *Das Einzelne ist allgemein*" (ib. 68).

[698] "[...] sonst eben nicht daran gedacht wird [...]" (ib.).

Mantendo-se a concepção do universal como classe, a diferença em questão significa que, para poder operar, o singular tem de constituir uma excepção e justamente subsumir-se numa classe diferente da sua. Considere-se possível questionar e explicitar esta diferença, ou considere-se ela um dado primitivo da estrutura em que o sentido se articula, o que não mais parece questionável é que o discurso com sentido, para poder operar, tem de manter sempre esta diferença, ou excepção, que Hegel, fazendo uso desse mesmo discurso, exprime simplesmente com a fórmula: "o singular [...] NÃO é universal".[699]

O singular pertence e não pertence à classe dos universais, consoante se entenda tal pertença como forma operatória o juízo ou como definição das suas propriedades. O singular não possui a propriedade de ser um universal, mas tem de se subsumir ao universal, se o juízo deve produzir sentido. Hegel entende, por um lado, esta reflexão sobre a forma do juízo como produzindo um desenvolvimento imanente da forma, tomada agora como conteúdo e objecto de uma análise lógico-dialéctica. Isto significa que o juízo "positivo" ou afirmativo ("o singular é universal"), pela sua inadequação intrínseca àquilo que ele próprio diz, conduz ao juízo negativo ("o singular não é universal"). E longe de deixar este procedimento valer como uma operação desregrada, meramente sugestiva ou selvagem do pensar, Hegel pretende inserir o seu procedimento num sistema organizado em que as diferentes figuras do juízo inventariadas vão sendo ordenadamente apresentadas segundo um método, aparentemente unívoco, de detecção das suas insuficiências internas, para dizerem aquilo que de facto silenciosamente exprimem.

(2) O segundo sentido referido da ambiguidade em questão remete para a concepção especulativa do universal concreto hegeliano, que justamente não é uma classe, mas revela-se melhor, como se vai evidenciando, a partir de um modelo biológico. Este sentido emerge quando se toma a forma positiva do juízo já não assertórica, mas apodicticamente. Admite-se assim o singular como universal, e as duas possibilidades que à primeira vista se apresentam são, ou a de qualificar essa forma simplesmente como falsa, posto que o singular não pertence à classe dos universais, ou a de a entender como muda, como estrutura dada e não mais interrogável do sentido, que se mostra então como levantando questões, mas como incapaz de dar testemunho que as possa resolver. Hegel propõe uma terceira opção, onde a forma pode ser verdadeira segundo conceitos claramente enunciados e, simultaneamente, oferecer uma resposta às questões que levanta. Se, como afirmação entendida apodicticamente, o singular é efectivamente universal, então ele deve ser

[699] "*Das einzelne ist* [...] NICHT allgemein" (ib. 71).

entendido de acordo com a concepção já enunciada do singular como reunião e conjunto de diferentes determinações abstractas. E aquilo que o juízo então diz é apenas a confirmação da concepção *do singular como o verdadeiro universal concreto*.

A concepção especulativa do juízo encontra nele a possibilidade de uma reflexão integral da forma que efectiva assim a reunião dos momentos do conceito, em que o singular se integra organicamente no universal. O juízo é a exposição da auto-determinação especulativa do conceito, que constitui, então, na sua cisão e reunião, a fonte da inteligibilidade em geral. Mas a produção de sentido a partir do conceito prossegue para além do juízo, cuja forma Hegel considera não possuir verdade, ainda que desenvolvida em toda as suas potencialidades.

A verdade em sentido especulativo é uma propriedade da forma lógica, como acordo entre as partes em que se diferencia ou, em geral, como sistema. A forma do juízo, ao encontrar a adequação entre o singular e o predicado, restaura a unidade do conceito, mas agora de modo discursivamente posto. O juízo expõe o conceito na ordem do discurso, mas a adequação do juízo àquilo que ele visa, à unidade do conceito, só se encontra numa discursividade mais vasta, que vai enquadrar a totalidade do sistema, e manifestar-se no real, como o desenvolvimento imanente da sua universalidade. Na ordem lógica, a discursividade capaz de verdade é representada pelo silogismo, na ordem do real é a razão. "O silogismo é, então, o conceito perfeitamente posto; ele é, por isso, o *racional*."[700]

2.11.3. O silogismo

Ao introduzir a sua doutrina do silogismo, Hegel apresenta a exigência de que a razão que realiza inferências e a razão que é "fonte de leis e das restantes verdades eternas, e pensamentos absolutos, sejam conectadas uma com a outra".[701] Ou seja, que a razão puramente formal que faz inferências, no tempo de Kant e Hegel ainda essencialmente silogística, seja relacionada com a razão que visa princípios, ideias e objectos incondicionados. O tema pode parecer marginal, mas refere a questão central da relação entre a razão

[700] "Der Schluß ist somit der vollständige gesetzte Begriff; er ist daher das *Vernünftige*" (ib. 104). Düsing ("Syllogistik und Dialektik in Hegels Wissenschaft der Logik", in Henrich (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Stuttgart, 1986, 15-38), reconstrói o método dialéctico como silogístico (ib. 34-36), com o resultado de que "so wird in der Conclusio dieses Schlusses erkannt, daß das Einzelne, die vollständig sich erkennende Subjektivität, in sich das konkrete, in den verschiedenen Begriffsbestimmungen identische Allgemeine ist" (ib. 36).

[701] "[...] die Quelle von Gesetzen und sonstigen ewigen Wahrheiten und absoluten Gedanken [...] miteinander zusammenhängen" (1816, 71).

como pura forma da inferência lógica, e a razão enquanto conteúdo, afinal, a conexão que está na base da filosofia hegeliana do conceito subjectivo. Hegel não o refere, mas a sua exigência corresponde à ideia de Kant de fazer suceder à analítica transcendental, onde os juízos são entendidos como expressão apenas formal de um conteúdo transcendental constituído por categorias, uma dialéctica transcendental, segundo a qual as formas da inferência, ou da relação entre juízos são a expressão formal da faculdade de absoluta principiação, e de visar os objectos incondicionados, que é específica da razão.

O entendimento torna-se sistemático e autónomo na razão, – o juízo, no silogismo.[702] Assim como o entendimento, faculdade dos conceitos, segundo Kant recebia a sua sistematicidade e totalidade na razão, faculdade das ideias, a forma do juízo vai receber a sua sistematicidade na forma silogística.

A relação que Kant estabelece entre forma lógica e conteúdo transcendental, gerador de conhecimento a priori, é fundada na noção de que os juízos explanam conceitos a priori do entendimento. E, do mesmo modo, "podemos esperar que a forma das inferências da razão, se se as aplicar à unidade sintética das intuições sob a direcção das categorias, conterá a origem de conceitos particulares, que poderemos denominar conceitos puros da razão ou ideias *transcendentais*, e que determinarão segundo princípios, o uso do entendimento na totalidade da experiência".[703] Por isso, a forma do raciocínio, do uso autónomo da razão, mais do que a forma do simples juízo, que se deve aplicar directamente sobre um conteúdo empírico, irá fornecer à crítica da razão a sua forma mais própria. Os princípios orientadores do entendimento, na sua aplicação universal, derivam da razão e, presumivelmente, das formas do raciocínio. "A função da razão nas suas inferências consistia na universalidade do conhecimento segundo conceitos, e a inferência da razão é ela própria um juízo, o qual é determinado a priori em todo o alcance da[s] sua[s] condiç[ões]."[704] Na inferência, ou silogismo, o juízo está inteiramente determinado por outros juízos, a razão pensa exclusivamente a partir dos seus próprios princípios, e este pensar é um movimento específico da razão, onde Kant irá encontrar a referência ao incondicionado, à forma da totalidade autónoma ou, com igual direito, do sistema.

[702] Cf. Kant, KrV, B 379.

[703] "[Wir] können erwarten, daß die Form der de Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Maßgebung der Kategorien, anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder *transzendentale* Ideen nennen können, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesamten Erfahrung nach Prinzipien bestimmen werden" (Kant, KrV, B 378).

[704] "Die Funktion der Vernunft bei ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntnis nach Begriffen, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urteil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird" (ib.).

"Assim, o conceito transcendental da razão não é senão o da totalidade das condições para um dado condicionado."[705] O conceito da razão que se vai exprimir na inferência é, segundo Kant, a figura da condição, segundo o pensar, para um qualquer condicionado, ou seja, a figura da razão que procede autonomamente, como uma totalidade, orientando, segundo os seus princípios, o uso de categorias. "Tantas são as espécies de relação que o entendimento por meio das categorias se representa, quantos serão os puros conceitos da razão."[706] A razão é, assim, uma faculdade de *relação* entre juízos ou conceitos, que os articula como totalidade incondicionada sistemática, sendo igualmente, enquanto faculdade da inferência, o operador de todo o movimento conceptual.

É no silogismo que a razão se torna princípio sistemático, capaz de principiar autonomamente o movimento do pensar em inferências ou, por outras palavras, que o pensar se dá lei a si próprio, e constitui totalidades concludentes. Aquilo que Kant apresenta em termos críticos e lógico-transcendentais, marca um conteúdo da razão que Hegel irá reinterpretar lógico-dialecticamente e utilizar como princípio de condução da sua teoria do juízo em direcção à teoria da inferência. O princípio de autonomia da inteligência na organização do seu objecto, a conclusão necessária e mediada, expressa pela inferência, aponta para a razão hegeliana, em sentido enfático, conforme se desenvolverá na filosofia do espírito. O silogismo define uma revisão do próprio método da investigação de Hegel, na medida em que muito do restante da *Ciência da Lógica*, nomeadamente a doutrina da objectividade e a doutrina da ideia vão explicitamente obedecer a um encadeamento silogístico.[707] E, do mesmo modo, os momentos finais da filosofia do espírito absoluto estão silogisticamente balizados.[708]

A figura da inferência, ou do silogismo, como totalidade sistemática, movimento autónomo do pensar, princípio do incondicionado no pensamento e auto-fundação e determinação da razão é, pelo menos em termos metodológicos e formais, a imagem adequada para o sistema na sua totalidade. A última palavra da doutrina do espírito absoluto será dada pela apresentação dos três conhecidos silogismos da ideia filosófica onde lógica, natureza e espírito se articulam. Mas ainda abordaremos o tema no capítulo final deste trabalho.

[705] "Also ist der transzendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der *Totalität der Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten" (ib. B 380).

[706] "Soviel Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelt der Kategorien sich vorstellt, so wie reiner Vernunftbegriffe wird es auch geben" (ib.).

[707] Cf. e.g. 1816, 164, 170, 171, 172, 177, 192, 217.

[708] Cf. 1830, §§ 567ss.

Conforme se referiu, segundo Kant "a inferência da razão é ela própria um juízo, o qual é determinado a priori em todo o alcance da[s] sua[s] condiç[ões]".[709] Isto significa, como a citação afirma, que a inferência é a determinação a priori, ou seja, apenas pela razão, da totalidade das condições de um juízo. Esta determinação a priori do juízo vai ser a reconstituição do conceito numa esfera mais larga e adequada, nomeadamente como determinação a priori e, consequentemente, auto-determinação. A auto-determinação do juízo e, por seu intermédio, do conceito é o objecto da teoria hegeliana do silogismo.

O silogismo, a inferência aparenta constituir tão-só a forma da razão. Porém, repetindo um desenvolvimento já apresentado na lógica da essência, mas agora aplicado à razão, este momento formal vai conferir-se a si próprio o seu conteúdo ou, com Hegel, "este formal tem [...] de ser pensado como tendo infinitamente mais efeito sobre o concreto do que normalmente se admite".[710] Esta influência deverá por fim realizar-se pela transição do silogismo à objectividade, que ocorre quando a inferência silogística explicita plenamente os momentos do conceito, no denominado "silogismo disjuntivo". Hegel exemplifica essa figura disjuntiva da inferência:

> "A é ou B, ou C ou D,
> Mas A não é nem C, nem D,
> logo, A é B.[711]

Assim, todas as instâncias estão explicitadas no universal mediador. "As figuras do silogismo expõem todas as determinidades do conceito isoladamente [i.e. singularmente], como o meio, o qual é, simultaneamente, o conceito como *dever-ser*, como a exigência de que o mediador seja a sua totalidade."[712] O mediador é posto como a totalidade das instâncias particulares, e reúne em si, então os extremos. Esta figura do pensar exprime a necessidade do conceito sob uma forma plenamente conceptual da razão. Ele deve

[709] "[D]er Vernunftschluß selbst ist ein Urteil, welches apriori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird" (KrV B 378 / A 321).

[710] "Dieses Formelle muß [...] von unendlich größerer Wirksamkeit auf das Konkrete gedacht werden, als es gewöhlich genommen wird" (1816, 26). Sobre o silogismo v. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel* (Paris, 1980), 97-133. Tb. Ferrini, "La funzione del sillogismo nel sistema enciclopedico di Hegel", in *Paradigmi*, 34 (1994), 53-75

[711] "A ist entweder B oder C oder D,
A ist aber nicht C noch D,
also ist es B" (1816, 147).

[712] "Die Figuren des Schlusses stellen jede Bestimmtheit des Begriffs *einzeln* als die Mitte dar, welche zugleich der Begriff als *Sollen* ist, als Forderung, daß das Vermittelnde seine Totalität sei" (ib. 148).

despedir-se então do carácter subjectivo de toda a razão silogística e retornar à imediatez, como objectividade, que irá constituir a contraparte necessária da razão na sua constituição concreta. O silogismo plenamente desenvolvido, que integra em si a objectividade, seria propriamente a ideia, como conceito adequado e auto-desenvolvido.

O silogismo conduz o conceito a si próprio, mas apenas segundo a sua figura subjectiva, e culmina na passagem à objectividade, que está contida então no conceito de um modo que tem de ser explicitado. O formalismo e a subjectividade da razão como inferência suprimem-se na unidade das determinações, realizada e retornada à imediatez. Como se começou por afirmar, "todas as coisas são um silogismo", e este modo de ser da razão em todas as coisas é exprimível, na superação do formalismo e da subjectividade da inferência, como o "deixar cair da diferença entre o mediado e o mediador".[713] E a anulação desta diferença é a coisa como auto-mediada, ou como imediatez que retorna a si a partir de todas as suas relações, ou da totalidade do universal concreto que se explicita na forma da mera inferência a partir a disjunção.

Ao nível do conceito subjectivo, torna-se claro que a noção de realidade é susceptível de graus. O conceito *realizou-se* no juízo, e *realiza-se* novamente como conclusão do silogismo. Hegel considera o silogismo como a exposição da forma da identificação do exterior e do interior do conceito.[714] As determinações exteriores do conceito são expostas, mas de tal modo que a unidade surge sempre reconstituída e explicitamente dita na conclusão da inferência, como o devir, ou o dever-ser dessa unidade. Com efeito, as formas da inferência são explicitamente um modo de conduzir a diversidade exterior à unidade real da conclusão. A unidade é real porque vai visar sempre à reunião da interioridade do pensamento com a exposição do conceito no seu outro. A inferência revela-se como a auto-supressão da diferença entre a mediação e o mediado, ou seja, afirma a possibilidade de o pensar concordar com a sua realidade numa síntese objectiva de mediação suprimida. Mas a recondução da diversidade das premissas, mais ou menos imediatas à unidade fechada e inclusiva da conclusão é apenas a forma dita e explícita da inferência.

Na fórmula de Glockner, que vale para toda a inteligibilidade conforme abordada pela lógica do conceito subjectivo: "a gramática tem também de ser lida".[715] Para que possam dizer algo, não só o juízo e as suas articulações

[713] "[...] der Unterschied des Vermittelnden und Vermittelten weg[...]fallen" (ib.).
[714] Cf. 148.30-35.
[715] "Die Grammatik selber muß gelesen werden" (Glockner, *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels sowie zur Umgestaltung seiner Geisteswelt*, Bonn, 1969, 79).

têm de ser lidos, como também a inteligibilidade própria que necessariamente trazem em si impressa. O trabalho, que ocorre ao longo da história do espírito, de identificação, bem como de classificação destas formas da inteligibilidade e da sua articulação sistemática já fornece um material suficiente para a tentativa de realizar uma organização dialéctica e genética dessas formas. E, por meio dessa organização e classificação dialécticas, Hegel pretende exibir que a função da inferência é a de afirmar a unidade do subjectivo com o objectivo, ou anular a mediação como mediação abstracta. Ela faz essa operação, mas como este fazer constitui uma acção determinante do pensar, segundo um genitivo que é tanto objectivo quanto subjectivo, ela não só *faz* isso, como também *é* precisamente o mesmo. A lógica dialéctica é uma forma de reflexão pragmática posto que a partir de tudo o que o pensamento faz, ela vai permitir ver aquilo que ele simplesmente é. A dialéctica permite observar o ponto da pura reflexividade do pensar, a sua determinação própria, onde coincidem aquilo que ele faz com aquilo que ele é.

O pensar, como acto, aparece como operando sobre um material dado, e possui assim um conteúdo. Esta operação constitui o plano da sua manifestação imediata, é a mostração da sua forma. Quando o desenvolvimento linguístico, histórico-filosófico, científico ou espiritual em geral alcança um nível suficiente, as suas formas ou figuras são susceptíveis de uma organização dialéctica que deve permitir ler, escrita na sua multiplicidade e aparente disparidade, a determinação a uma unidade, que Hegel designa como "conceptual". A forma do pensar repete então, a um nível mais geral, aquilo que de modo limitado e irreflectido ela faz ao nível da sua operação sobre um conteúdo dado. E aquilo que a reflexão lógico-dialéctica evidencia é que não há um pensamento que seja uma unidade suposta das várias operações em que se determina e expõe, mas que o pensamento *é* simplesmente essas determinações que ele aparentemente apenas *faz*, mas não é. E, nessa medida, a *Ciência da Lógica* poderá constituir uma teoria da subjectividade auto-fundada e auto-constituída e, consequentemente, possuir um começo "absoluto", ou uma ausência de pressuposto.

O meio por que a operação dialéctica pretende mostrar que o pensamento é, ele próprio, essas operações, e não possui outra unidade subsistente além delas, é que *é nessas mesmas operações do pensar*, sem recurso a nenhum outro sujeito pensante, que se pode revelar a unidade daquilo que o sujeito deve ser. Poderia dizer-se que tais formas, bem observadas, são suficientemente eloquentes para que o pensar se possa reconhecer nas suas operações. Assim, para o caso do silogismo, pôde observar-se como a forma da unidade que a conclusão busca, pode afinal encontrar-se na compreensão e reflexão acerca de diferentes figuras de silogismos e inferências. A objectividade da conclusão não é somente uma consequência ou um problema de inferências

singulares, ou de formas particulares de inferência. Ela é *a própria forma da inferência* e o conteúdo mesmo do pensar que nela opera. Assim, aquilo que parece constituir uma aplicação do pensar é o próprio pensar. E a possibilidade de ligar as formas do pensar numa mesma cadeia dialéctica é a exposição do conceito.

Mas esta identificação da *forma* do pensar com a sua realidade não faz do pensar uma realidade imediata, ou um dado não mais questionável. Não há formas que *sejam* imediatamente o pensar e constituam o domínio da significação, acerca das quais não mais se pudesse interrogar, sob pena de pisar o terreno do sem-sentido. Pelo contrário, são as mesmas formas do pensamento e do significado que apelam à sua reflexão. O essencial para a constituição de um sistema científico é que a reflexão não ocorre em direcção a um sujeito que transcenda essas formas, como substância, ou de qualquer outro modo, mas em direcção a *outras* formas, aparentemente ao mesmo nível. A dificuldade da elaboração do sentido a este nível deriva apenas da imperfeição de toda a exposição da lógica – que o próprio Hegel quereria poder aperfeiçoar "setenta e sete vezes"[716] – e não a algum problema principial.

E o universal positivo, que apreende numa só as formas particulares que se reflectem entre si, não é exterior ou anterior a elas, mas um simples efeito da sua ordenação. O aspecto geral é o de uma forma da autonomia da razão, que se auto-media, e de uma exposição simultânea, de como essa auto-mediação é a auto-supressão da abstracção, do formalismo ou da subjectividade da razão, e a consequente posição de uma realidade como *exterioridade*.[717] "O silogismo é *mediação*, o conceito integral no seu *ser-posto*,"[718] ou na sua exposição que termina na constituição da síntese real do conceito, i.e., na objectividade da razão. "O resultado é, por isso, um *ser* que é simultaneamente idêntico com a mediação e o conceito, que a partir do seu ser outro e no seu ser outro se produziu a si mesmo. Este ser é, por conseguinte, uma *coisa mesma* [Sache] que é *em si e para si: a objectividade*."[719] Esta nova figura do ser resulta da anulação da mediação representada pelo silogismo, que, como forma da racionalidade, é integrada numa realidade definível como um todo relacional e reflexivo já conceptualmente delimitado e desenvolvido. Esta nova forma é a imediatez da realidade ao nível do conceito, a objectividade. Mas retomaremos esta questão no capítulo seguinte.

[716] Hegel refere-se a Platão, que teria "reelaborado os seus livros sobre o estado sete vezes" ("seine Bücher über den Staat siebenmal umgearbeitet"; 1832, 22).

[717] Cf. 1816, 149.2.

[718] "Der Schluß ist *Vermittlung*, der vollständige Begriff in seinem *Gesetztsein*" (ib. 149).

[719] "Das Resultat ist daher eine *Unmittelbarkeit*, die durch *Aufheben der* Vermittlung hervorgegangen, ein *Sein*, das ebensosehr identisch mit der Vermittlung und der Begriff ist, der aus und in seinem Anderssein sich selbst hergestellt hat. Dieses Sein ist daher eine *Sache*, die *an und für sich* ist: die Objektivität" (ib.).

2.11.4. Apêndice. As figuras do silogismo hegeliano e o seu desenvolvimento

Hegel procura mostrar a auto-determinação da forma do juízo no primeiro percurso que faz pela inferência, no capítulo intitulado "O silogismo do ser-aí", em que apresenta o silogismo apenas segundo a sua forma, traduzida em diferentes figuras exteriores. Procuraremos, neste Excurso, acompanhar os principais aspectos da argumentação hegeliana, mostrando as suas insuficiências, e procurando esclarecer os supostos, amiúde obscuros, dos argumentos apresentados. A teoria hegeliana do silogismo parte de uma perspectiva exterior, que se vai basear nas figuras do silogismo conforme elaboradas por Aristóteles.[720] Esta referência faz entender a teoria hegeliana do silogismo como um comentário ao conteúdo dialéctico e especulativo das figuras aristotélicas:

(1)	(2)	(3)
A–B	M–N	Π–Σ
B–Γ	M–Ξ	P–Σ
A–Γ	N–Ξ	Π–P

Para as tornar reconhecíveis nas figuras hegelianas será necessário, em primeiro lugar, inverter a posição de sujeito e predicado em todos os juízos representados nos esquemas. Em seguida deverá inverter-se a ordem das premissas. (Observe-se entretanto que esta inversão só tem de ser feita para a exposição da lógica segundo a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, e não para a *Ciência da Lógica*.) Em terceiro lugar, a terceira e a segunda figura devem ser trocadas, conforme Hegel adverte na *Ciência da Lógica*, mas omite na *Enciclopédia*. Em seguida, será necessário apresentar os termos na sequência simples menor-médio-maior. O resultado será então, como se poderá verificar: (1) Γ–B–A, (2) Π–Σ–P (ou P–Σ–Π para a *Enciclopédia*), e (3) Ξ–M–N (ou N–M–Ξ para a *Enciclopédia*). E, por fim, deverão traduzir-se os termos menor, médio e maior pelos momentos do conceito singular-particular-universal (S-P-U), com o seguinte resultado: (1) S-P-U, (2) P-S-U (ou U-S-P para a *Enciclopédia*) e (3) S-U-P (ou P-U-S para a *Enciclopédia*).

É neste passo final, de tradução dos termos indicados pelas letras gregas pelos termos hegelianos representativos de singular-particular-universal, que a operação lógico-dialéctica vai começar a sua intervenção específica. Note-se que com a redução das figuras a três termos deixa de ter importância a quantidade dos juízos envolvidos. Hegel apenas considera

[720] Cf. Kneale & Kneale, *O Desenvolvimento da Lógica* (Gulbenkian, Lisboa, s/d), 70.

importantes os três termos, e toma a primeira figura como canónica, ou como género[721] de que as outras duas figuras serão modificações. Isso significa que a forma geral do silogismo será a subsunção do singular no universal, por meio do particular.

Uma questão importante para a interpretação das formas hegelianas é a da legitimidade de interpretar os termos menor, médio e maior como singular, particular e universal. É certo que, no que toca ao silogismo aristotélico, com excepção de silogismos compostos de juízos universais afirmativos na primeira figura, as determinações de "maior" ou "menor" para as premissas, podem ser entendidas como simples definições convencionais para os juízos que contêm os termos predicado e sujeito da conclusão, nada permitindo inferir sobre as respectivas extensões. As figuras, conforme definidas por Aristóteles, nada impõem quanto à extensão dos diferentes termos envolvidos. O singular e o particular operam quase sempre do mesmo modo, e o particular e o universal não se deixam distinguir.[722] As figuras hegelianas, pelo contrário, assentam sobretudo na extensão, ou quantidade dos *termos* e, note-se bem, a este nível, *não dos juízos* envolvidos. Só após a discussão das figuras, que Hegel enquadra no "silogismo do ser-aí", ou silogismo imediato, é que uma nova reflexão, no "silogismo da reflexão", fará atender à extensão ou a quantidade dos *juízos*. Assim, a tradução hegeliana, segundo os passos já referidos, das figuras aristotélicas nas suas próprias, onde o aspecto definitório não é a posição do termo médio, como nas figuras aristotélicas, mas o carácter singular, particular ou universal desse termo, só pode ser entendida a partir de considerações conceptuais e dialécticas que são específicas da teoria hegeliana e que respondem às suas concepções próprias do conceito e dos seus momentos.

Para Hegel, o silogismo assenta em geral na ligação entre os três momentos do conceito, segundo a subsunção do singular ao universal, por via do particular, representada pela primeira figura. Todos os silogismos obedecem a este esquema geral mas, posto que estes termos possuem um significado dialéctico, o esquema genérico S-P-U não se pode manter, e ocasionará uma reflexão sobre a insuficiência desta forma. Essa reflexão irá mostrar como a figura seguinte é requerida pela anterior, como meio de colmatar a sua insuficiência.

As figuras hegelianas são, então, S-P-U, P-S-U e S-U-P. Já se advertiu que a tradução dos termos precisamente nestas determinações das quantidades não é inferível directamente das figuras tradicionais, que admitem também outras quantidades para os termos envolvidos. Esta escolha de Hegel

[721] Cf. 1816, 108.34-35.
[722] Conforme expõe Kneale, op. cit., 71-73.

deriva de formas seleccionadas dessas inferências tradicionais, preferencialmente, para a primeira figura hegeliana, a forma Barbara, para a segunda, a forma Darapti e, para a terceira, Camestres ou Cesare. Exemplos poderiam ser[723]:

(1)	(2)	(3)
Caio é Homem	Caio é Homem	Todo o Homem é Mortal
Todo o Homem é Mortal	Caio é Sábio	Júpiter não é Mortal
Caio é mortal	Algum Homem é Sábio	Júpiter não é Homem
(S-P-U)	(P-S-U)	(S-U-P)
(Barbara)	(Darapti)	(Camestres ou Cesare)

Uma dificuldade relativamente pouco importante, mas que deverá ser mencionada, reside nas diferentes versões dadas por Hegel para as segunda e terceira figuras. Para a segunda, U-S-P coerentemente em todas as versões da *Enciclopédia*, desde 1808 até 1830, passando por 1817 e 1827. E para a terceira, do mesmo modo, P-U-S. Na Doutrina do Conceito de 1816, as formas são, para a segunda figura P-S-U e, para a terceira, S-U-P.

As inversões não são especialmente importantes porque aquilo que interessa a Hegel é o termo que, em cada caso, realiza a mediação, e este permanece constante em todas as versões. Na segunda figura, a diferença resulta da troca da ordem das premissas, na terceira, da conversão da conclusão.

Embora não haja, formalmente, razão para o privilégio concedido por Hegel, na interpretação das quantidades dos termos, às formas apresentadas, elas são, com efeito, as primeiras apresentadas por Aristóteles,[724] que as consideraria as mais representativas de cada figura. E, por outro lado, é um procedimento habitual de Hegel realizar uma selecção, a partir de considerações sistemáticas, sobre formas, fenómenos ou termos disponíveis na realidade, nas línguas existentes ou na historia da filosofia, para em seguida ordenar dialecticamente esses termos seleccionados. Existe, de certo modo, neste procedimento, uma circularidade, uma vez que a ordem sistemática justifica a selecção, e a ordenação espontânea e intrínseca dos termos seleccionados vem por sua vez confirmar a ordem sistemática. O mesmo problema se apresentará no domínio da filosofia da natureza, onde uma estrutura de desenvolvimento conceptual necessário vai organizar selectivamente fenómenos reais. Ou, no domínio da própria lógica, onde termos, categorias e significados disponíveis na linguagem e na história da filosofia são identificados, seleccionados e organizados por força do desenvolvimento espontâneo, de

[723] Se se aceitar "Júpiter" ou "Caio"; "ser homem"; e "ser mortal" ou "ser sábio", respectivamente como nomes próprios de singulares; termo particular; termos universais.
[724] Cf. ib. 74-75.

tipo 'axiomático' da lógica. A justificação da selecção das formas passa pela reflexão dialéctica sobre o conteúdo das inferências e do seu significado na lógica do conceito.

Assim, na primeira figura, a conclusão S-U é mediada por P, ou pelas premissas S-P e P-U.[725] Nesta situação, a questão de Hegel é pela auto-mediação autónoma da razão, ou pela auto-mediação da inferência, que deverão revelar a espontaneidade da razão.

Uma vez que a conclusão da primeira figura é mediada pelas premissas S-P e P-U, a questão é então simplesmente pela fundamentação das premissas. Tal fundamentação parece requerer um regresso ao infinito em pró-silogismos.[726] As premissas S-P e P-U poderiam ser tomadas a partir de algum conteúdo empírico, cindindo-se em forma e conteúdo e esvaziando o silogismo de toda a relevância concreta, remetido a uma repetição fastidiosa e inútil de uma forma exterior.[727] Mas o regresso indefinido, se se atender à relação entre forma e conteúdo específico da lógica dialéctica "é a repetição de uma e da mesma carência original".[728]

A forma S-P-U é simplesmente insuficiente como retorno do conceito, ou da razão a si própria, mas não porque a verdade das premissas tenha de ser tomada da empiria. O importante é que a insuficiência está impressa na própria forma do silogismo.[729] Hegel pretende mostrar que a insuficiência deverá ser remediada não por uma cisão entre forma e conteúdo, mas por um perseverar na análise da forma. Muito antes de recorrer a um salto em direcção a um conteúdo empírico, fundando a mediação no imediato dado, e renunciando à auto-mediação racional, Hegel crê encontrar outros recursos cognoscitivos no puro conteúdo conceptual da inferência. Na verdade, a este nível todas as três determinações do conceito possuem um conteúdo imediato,[730] e é por tal razão que este nível da abordagem é denominado o "silogismo do ser-aí". E assim, somente um tratamento silogístico reiterado das premissas poderá, pelo menos segundo a forma, apresentar uma auto-mediação integral da razão.

Assim, Hegel considera que a premissa P-U pode ser fundada, ou mediada, por um silogismo de forma P-S-U, ou seja, da segunda figura. E, do mesmo modo, a premissa S-P (ou P-S) é fundada por um silogismo de forma S-U-P, ou seja, pela terceira figura. A segunda figura, P-S-U, tem as premissas P-S e S-U. P-S é mediado por U, na terceira figura, e S-U já está

[725] Cf. 1816, 114.33-36.
[726] Cf. ib. 114.4-12.
[727] Cf. ib. 110.4-5; tb. 1830, § 187 A.
[728] "[...] ist der Wiederholung eines und desselben ursprünglichen Mangels" (1816, 114).
[729] Cf. ib. 112-113.
[730] Cf. ib. 113.8-13.

mediado por P na primeira figura. A terceira figura, S-U-P, tem as suas premissas, S-U e U-P, mediadas porque coincidem justamente com as conclusões respectivamente da primeira e da segunda figura. Hegel presume encontrar assim um círculo de silogismos em que cada um é fundado pelos outros dois. Neste percurso, será a própria forma universal, ou genérica, do silogismo que se vai especificar e desenvolver nas três figuras referidas.

A análise percorrerá então a forma geral desta auto-mediação, em que cada termo faz reunir os outros dois, num círculo autónomo de três silogismos, em que a forma da inferência se torna auto-referente, o singular fundado no universal e inversamente, segundo a forma própria do conceito. Por outro lado, uma vez percorrida esta auto-mediação, ela deverá ser ainda retomada ao nível da reflexão, onde a quantidade e a qualidade dos juízos envolvidos serão tidas em consideração, noutras figuras da inferência, e ainda ao nível da necessidade, onde a forma da inferência se vai concretizar na objectividade. A forma silogística parece, neste percurso, reiterar-se, posto que o texto indicia que cada um destes três momentos do silogismo, do ser-aí, da reflexão e da necessidade, estão ordenados respectivamente às três figuras analisadas.

O procedimento em que as figuras se desenvolvem surge como uma argumentação complexa, que parece surgir simplificada nos textos que Hegel compõe com intenção propedêutica. Na *Propedêutica Filosófica*, mais do que uma vez, e nas três edições da *Enciclopédia*, ou seja, desde o período imediatamente posterior à *Fenomenologia do Espírito* até 1830, Hegel emprega, por mais de quatro vezes, um argumento que se poderia esquematizar do seguinte modo.

O problema é o de fundar cada uma das premissas por meio da conclusão de outros silogismos, de modo a que a razão silogística surja como formalmente auto-fundada. A primeira figura é a expressão imediata do conceito. Ela subsume o singular a um particular, e este, por sua vez, a um universal. A conclusão é a subsunção do singular ao universal. A figura, na escrita de Hegel, é S-P-U. A conclusão é, resumidamente, S-U, ou seja, que o singular é universal, ou que este é inerente àquele. Na medida em que Hegel pretende, nos termos em que se estudou relativamente ao juízo, que esta predicação é também a afirmação de uma forma de identidade, com o alcance de que o singular é, na sua verdade, o universal, estar-se-á justificado a substituir a ocorrência de S por U, que "assume agora o lugar do sujeito imediato".[731] O primeiro termo passa a ser U, no lugar de S. U vem ocupar o lugar de S, que avança para a posição central, formando-se a segunda figura (U-S-P), na versão enciclopédica.

[731] "[...] nun die Stelle des unmittelbaren Subjekts einimmt" (ib. 116).

A conclusão desta segunda figura é a inerência do universal ao particular, e este deverá, então, ocupar o lugar daquele, formando-se a terceira figura (P-U-S, novamente na versão enciclopédica). Neste argumento, que parece subjazer à exposição enciclopédica, os termos avançam a partir da identificação do primeiro com o terceiro. A conclusão retorna sempre ao início, substituindo um termo imediato por um já mediado.

Esta argumentação percorre, sem dúvida, o texto hegeliano, em expressões como "pelo silogismo imediato S-P-U, o *singular* é mediado com o universal, e posto, nesta conclusão, como universal".[732] O retorno do termo final ao início parece operar-se por uma tal identificação, que a apresentação das figuras segundo a *Enciclopédia* igualmente favorece (S-P-U, U-S-P e P-U-S).[733]

Mas o essencial da reflexão sobre as figuras silogísticas incide sobre o termo médio, o que é indiciado pelo carácter aparentemente intercambiável da primeira e da terceira posições nas duas últimas figuras. A figura geral do silogismo, S-P-U, tem de se desenvolver em outras duas figuras, de tal modo que as premissas S-P e P-U sejam igualmente mediadas, ou inferidas. Isto conduzirá à constituição das figuras S-U-P, que conclui, ou liga S a P, e P-S-U, que conclui, ou liga P a U. O termo alemão "Schließen" significa "raciocinar" ou "inferir", e "Schluß", "silogismo", "conclusão" ou também "termo", no sentido de "fim". E o silogismo é então a *inferência*, como mediação – o raciocínio, ou o *termo* silogístico – que se mantém na *conclusão*. Como concluir e terminar, "Schließen" significa igualmente o "encerrar" ou o "fecho" do pensar, que se devem entender afinal como "terminação" ou "determinação". No silogismo, a razão é, por conseguinte, sistema e ligação por via de si mesma. E Hegel considera que a triplicidade dos momentos do conceito reflecte a triplicidade das figuras do silogismo, bem como a triplicidade dos juízos envolvidos em cada um. Assim, cada termo liga, mediando e conduzindo à conclusão que determina sucessivamente os outros dois.

A dialéctica desenvolvida apoia-se sobre a possibilidade de detectar, em cada figura, um termo médio 'aparente', exposto na forma imediata do silogismo, e um termo médio 'real', ou 'em-si', que está, na verdade, a sustentar a mediação. É esta discrepância que provoca a necessidade de desenvolvimento das figuras. E assim, para além da identificação dialéctica que o silogismo conclui entre o primeiro e o terceiro termo, e que justifica o seu intercâmbio, o argumento centra-se na substituição do mediador aparente

[732] "Durch den unmittelbaren Schluß E-B-A ist das *Einzelne* mit dem Allgemeinen vermittelt und in diesem *Schlußsatze* als *Allgemeines* gesetzt" (1830, § 186).

[733] Cf.. ib. §§ 186 e 187.

pelo mediador verdadeiro, que aparece como tal na constituição da figura seguinte.

O mediador do primeiro silogismo, mediador "em si" que justamente não coincide com o termo médio particular, o mediador aparente e formal, é o singular. O verdadeiro mediador do segundo é o universal – o qual não coincide com o termo médio singular. Aquilo que caracteriza a primeira figura é, considera Hegel, a *imediatez* das determinações, o que, em virtude de a primeira figura coincidir com o género do silogismo, justifica o título desta consideração das figuras em geral, ou seja, o "silogismo do ser-aí". Esta imediatez significa que "o *fundamento* do silogismo é, porém, o que nele é exterior, i.e., o *imediato*; mas o imediato é, entre as determinações do conceito, o *singular*".[734] Com efeito, o silogismo ainda não mediado possui as suas determinações isoladas entre si e ainda não abrangidas numa universalidade, a qual está ainda em constituição. Isto deverá significar que todas as determinações são exteriores entre si,[735] e exteriores ao próprio silogismo,[736] posto que não são ainda fundadas em conclusões veiculadas por outros silogismos, ou da própria auto-inferência do silogismo e, por fim, que são contingentes.[737] Todas estas são marcas da sua singularidade. Neste silogismo, o singular é o sujeito[738] das determinações particulares e universais, as quais o sujeito suporta, devido à imediatez da relação, de modo contingente.

Na *Enciclopédia*, a argumentação que conduz da primeira à segunda figura fica resumida essencialmente ao facto de que "o singular, como sujeito, e assim, ele próprio como universal é, por isso, a unidade dos dois extremos e o mediador".[739] Ou seja, a conclusão do silogismo deve ser tomada como razão da figura seguinte. De S-P-U conclui-se que o singular é universal e, como tal, é ele quem efectua a mediação entre os termos. O sujeito, o verdadeiro universal, é o que *liga* particular e universal e, nestes termos, é o singular que, na verdade, efectua a mediação, e não o mediador particular aparente. A segunda figura deverá ter o singular no lugar central, e será, na *Enciclopédia*, U-S-P.

Na primeira figura, o singular recebe as determinações do particular e do universal e, por isso, argumenta Hegel, ele é o verdadeiro mediador do

[734] "[...] der *Grund* des Schlusses ist vielmehr das an ihr äußerliche, d.i. das *Unmitelbare*; das Unmittelbare aber ist unter den Begriffsbestimmungen das *Einzelne*" (1816, 115).

[735] Cf. ib. 115.26ss., 116.13-15.

[736] Cf. ib. 115.17.

[737] Cf. ib.

[738] Cf. ib. 116.11.

[739] "Das Einzelne als Subjekt, so selbst als Allgemeines, ist hiemit nun die Einheit der beiden Extreme und das Vermittelnde" (1830, § 186).

silogismo, e não o termo médio. E, por tal razão, o singular passa a mediador da segunda figura, ocupando a posição central, U-S-P.

A segunda figura, que exibe o singular como mediador, aponta já, na verdade para o universal como o verdadeiro mediador. Que significa isto? Segundo a argumentação muito simplificada da *Enciclopédia*, "o *universal* é, assim, através desta conclusão [sc. U-P], posto como particular e é, consequentemente, o mediador dos extremos".[740] Se esta argumentação for viável, a terceira figura terá o universal como termo médio, e será P-U-S. Mas, segundo este breve argumento, qual o motivo da nova transição de figura? A expressão chave é: "como particular e [...], consequentemente, como o mediador", que é repetida nas três edições da *Enciclopédia*.[741] Ela significa que o particular é necessariamente para tomar como o mediador em si, ou verdadeiro e, por isso, para expor, na figura seguinte, também como o mediador, patente e formalmente, na posição central. Assim, por se concluir, pelo próprio silogismo U-S-P, que o universal é dialecticamente identificável com o particular, deve explicitar-se, e ocorrer uma nova metamorfose da figura geral (S-P-U) em P-U-S.

Mas esta argumentação, comparada com a que, também segundo a *Enciclopédia* conduziu da primeira à segunda figura, poderia ser assim exposta. Num caso, um termo é o verdadeiro mediador por ser o sujeito, no outro, a mediação verdadeira deve ser entregue a um termo por ele ser o particular. Se o facto de ser o particular for o determinante, então o primeiro silogismo, que o situa precisamente no lugar central, não teria motivo para se transformar no segundo. Não se contesta a legitimidade de recorrer a boas razões para uma qualquer argumentação, mas o argumento não escapa, na falta de outras razões, a uma heterogeneidade de procedimentos que faz com que os seus passos estejam ligados por uma arbitrariedade, e justamente por aquela que Hegel censura à primeira figura: "[...] por tais raciocínios, como se usa dizer, pode ser demonstrada qualquer coisa".[742]

A *Ciência da Lógica* apresenta a transição de modo mais completo e, eventualmente, exibindo as verdadeiras razões dessa transição que Hegel, na Enciclopédia a partir de 1817, passou a apresentar da forma acima criticada. Nesta versão, pode encontrar-se uma homogeneidade das razões apresentadas para a alteração da forma do silogismo. A razão da transição das figuras do silogismo, segundo o método geral da lógica subjectiva, é o da reflexão sobre a forma lógica, que a torna conteúdo conceptual. Na primeira figura,

[740] "Das *Allgemeine* ist hiemit durch diesen Schlußsatz [sc. B-A] als Besonderes gesetzt, also als das Vermittelnde der Extreme" (ib. § 187).

[741] 1817, § 134; 1827 e 1830, § 187.

[742] "[...] durch solche Schlüsse [kann] das Verschiedenste, wie man es nennt, *bewiesen* werden" (1830, § 184 A).

o *modo* da ligação entre os termos era arbitrária, ou seja, os termos subsistiam livres entre si, e a ligação era formal e exterior. Esta condição imediata dos termos coincidia com o estatuto próprio do singular, que possui muitas particularidades, as quais se podem subsumir a indefinidas universalidades. Assim, à forma singular dos termos corresponde a ligação exterior das determinações num singular. E o fundamento real da conclusão era o facto contingente de o singular se subsumir, de modo contingente, ao particular e ao universal. A exterioridade da forma é reflectida pela relação exterior e abstracta ao conteúdo. O singular era a verdadeira mediação. Mas agora Hegel observa que "considerada mais de perto, a mediação do primeiro silogismo era, *em si*, contingente; no segundo, esta contingência está *posta*".[743]

A mediação é imediata, ou seja, suprime-se. O singular suprime a mediação, posto que é um imediato. A reflexão acerca do modo como a mediação neste silogismo ocorre mostra que ela é um universal abstracto. O singular recolhe e liga as diferentes determinações, constituindo um universal. Mas aqui, não o podemos considerar como universal concreto, posto que é mera contingência imediata de uma ligação ou mediação. Hegel considera que a sua função, de ligação dos termos do silogismo, é a de uma universalidade abstracta.[744] "Os extremos não são reunidos pela sua relação determinada, que têm como termo médio; ele *não* é, por conseguinte, a sua unidade determinada, e a unidade positiva que ainda lhe cabe é apenas a *universalidade abstracta*."[745]

Esta indiferença do universal relativamente aos termos reunidos irá manifestar-se, na terceira figura, pelo carácter sempre negativo da sua conclusão (Camestres ou Cesare). Se a *forma* da primeira figura espelhava na verdade a contingência indeterminada das determinações do singular, a *forma* da segunda espelha a contingência indeterminada do universal abstracto. A forma básica das relações no seio do silogismo mantém-se, quer se trate a singularidade imediata, fáctica e contingente, que liga determinações ao acaso, quer a sua contrapartida abstracta, a universalidade abstracta, exterior e arbitrária que liga determinações igualmente por acaso ou arbítrio.

Observe-se que a ligação que Hegel tenta aqui efectuar, na passagem da segunda à terceira figura, é a ligação entre singular imediato e universal concreto. Procura estabelecer esta reunião de modo aparentemente pouco

[743] "Näher betrachtet, so war die Vermittlung des ersten Schlusses *an sich* eine zufällige; in dem zweiten ist diese Zufälligkeit *gesetzt*" (1816, 119).

[744] Cf. ib. 119.22.

[745] "[D]ie Extreme werden nicht durch ihre bestimmte Beziehung, welche sie zum Medium Terminus haben, zusammengeschlossen; er ist daher *nicht* ihre bestimmte Einheit, und die positive Einheit, die ihm noch zukommt, ist nur die *abstrakte Allgemeinheit*" (ib. 119).

plausível. "Mas é posta, antes, a mediação *exterior*. A exterioridade da singularidade, porém, é a universalidade; aquela mediação pelo imediato singular," que corresponde à segunda figura do silogismo do ser-aí, "remete para além de si, para o seu *outro*, o que acontece, então, por meio do *universal*."[746] A análise hegeliana centra-se aqui sobre a forma da própria mediação entre os termos do silogismo, que permanecem como singulares exteriores entre si. E a ligação entre tais singulares é um universal, conforme se tem vindo a verificar. É que a própria forma do silogismo, nesta sua abordagem como "silogismo do ser-aí", exprime essa mesma exterioridade entre singular e universal, afinal a mesma que o condenou historicamente ao descrédito como forma do pensamento.[747] O filósofo procura detectar tais características, com as carências, e mesmo, como se verá, os problemas cognoscitivos que o silogismo levanta, bem como as respectivas possibilidades de solução, na própria forma do silogismo.

Na apresentação hegeliana, a primeira figura diz a forma geral do raciocínio, mas aponta para a contingência da singularidade. A segunda forma, diz que o singular é o mediador do raciocínio, mas aponta para a universalidade abstracta. A terceira figura diz que a universalidade abstracta realiza a mediação, mas aponta, na verdade, para a dissolução da forma do silogismo. A estas três haverá que acrescentar a quarta figura, grafável U-U-U, que Hegel denomina de "silogismo matemático", em que as determinações do conceito são indiferentemente postas umas ao lado das outras, como entre si intersubstituíveis.[748] A dissolução assim anunciada das diferenças, e da forma do silogismo, deriva de que a universalidade abstracta justamente exclui as determinidades dos extremos,[749] e realiza a ligação a partir de determinações "postas como inteiramente indiferentes e exteriores".[750]

A forma do silogismo revela-se como universalidade puramente abstracta, que reúne os termos de modo somente exterior. A insuficiência do silogismo, nas suas figuras imediatas é, para Hegel, a sua determinação ao nível do ser-aí. Ou seja, a análise realizada pode complexificar-se em tipos de raciocínio mais elaborados, que Hegel entenderá como silogismos da reflexão e da necessidade, que englobarão outros tipos de raciocínios, que o filósofo elabora de modo igualmente silogístico, i.e., em que liga extremos por intermédio de um meio termo.

---

[746] "Es ist in ihr also vielmehr die sich *äußerliche* Vermittlung gesetzt. Die Äußerlichkeit der Einzelheit aber ist die Allgemeinheit; jene Vermittlung durch das unmittelbare Einzelne weist über sich selbst hinaus auf die *ihr andere*, welche somit durch das *Allgemeine* geschieht" (ib.).

[747] Cf. ib. 110, 125.

[748] Cf. ib. 121.33-36.

[749] Ib.

[750] "[...] als völlig gleichgültige und äußerliche gesetzt" (ib. 121).

O problema, ao nível do silogismo do ser-aí, é que cada termo era tomado como "determinidade isolada".[751] "A mediação determinou-se, assim, como a indiferença das determinações imediatas ou abstractas"[752] entre si. A reflexão acerca destas figuras, e do seu estatuto vai ocorrer a partir da consideração da sua "*pressuposição* recíproca", ou seja, do conhecido facto de que na verdade as premissas e a conclusão se pressupõem mutuamente. O silogismo é uma "mediação fundada sobre a mediação", ou seja, sobre a "mediação da reflexão",[753] ou "reflexão positiva de uma [determinação abstracta da forma] na outra".[754] E esta reflexão das determinações umas nas outras irá desenvolver o silogismo no sentido de uma concretude sempre acrescida, em que os termos não mais são tomados isoladamente. O silogismo irá então concretizar-se como silogismos da reflexão – da totalidade, da indução e da analogia – e, por fim, como silogismos da necessidade – categórico, hipotético e disjuntivo.

Os silogismos da reflexão exprimem sobretudo as questões da inferência enquanto reflexão acerca da essência, e gira em torno do problema da indução. Hegel procura mostrar como no silogismo, o termo que envolve a expressão *todo* apenas permite alcançar conclusões que pressupõem, ou remetem para uma essência. No silogismo da primeira figura, é a premissa (e.g. "todo o homem é mortal") que depende da conclusão (e.g. "Caio é mortal", porque se assim não fosse, algum homem não seria mortal). O silogismo depende, pois, da posição de uma essência universal na sua base. Esta reflexão acerca da essência vai, por sua vez, conduzir a questões sobre a necessidade, e sobre as condições da "universalidade objectiva",[755] que Hegel vai expor então ao nível daquilo que denomina "silogismo da necessidade".

No silogismo da necessidade da primeira figura, não ocorre nem a carência de um retorno ao infinito para a fundamentação das premissas, como no caso do silogismo do ser-aí, nem a de ter de pressupor a sua conclusão, como no caso da indução. As suas premissas devem ser entendidas como juízos categóricos.[756] Esta forma de inferência é expressão da objectividade, posto que se funda no universal objectivo do género.[757] Tal inferência conduz, por sua vez, ao modo hipotético, na medida em que o categórico põe na verdade

---

[751] "[E]inzelne Bestimmtheit" (ib. 124).

[752] "Die Vermittlung hat sich also als die Gleichgültigkeit der unmittelbaren oder abstrakten Formbestimmungen" (ib.).

[753] "[G]egenseitig[e] *Voraussetzung* [...]; die auf Vermittlung sich gründende Vermittlung" (ib. 123).

[754] "[...] als positive *Reflexion* der einen [sc. Formbestimmung] in die andere" (ib. 124).

[755] Cf. ib. 140-141.

[756] Cf. ib. 141.

[757] Cf. ib. 142.

a questão sobre a relação de necessidade entre determinações isoladas, o que o modo hipotético vem simplesmente explicitar.[758] O categórico exprime-se como hipotético, que deve conter "a relação necessária sem a imediatez dos [termos] relacionados".[759] No silogismo hipotético, os termos devem estar inteiramente mediados pelo conceito, exprimindo-se assim a necessidade como auto-mediação dos termos.

No silogismo categórico Hegel encontra a inadequação do singular à subsunção[760] no particular e no universal, e um modo objectivo de contingência, que é a contingência conceptual do singular e, com ele, do real. A afirmação categórica, como simples afirmação, apenas exprime a contradição entre a necessidade exigida pelo conceito e a contingência real. Hegel julga poder exprimir esta forma de auto-determinação da razão sob a figura de um modus ponens:

"Se A, então B,
Mas A,
Logo, B."[761]

A condição exposta na primeira premissa é a necessidade conceptual, que fica porém sempre dependente da contingência e imediatez expressas na segunda.

O silogismo vai culminar na forma "disjuntiva", onde o género universal está integrado com as suas instâncias de modo explícito, conforme se referiu acima. Com esta forma, é dito que deve ser possível, apenas a partir do termo médio, desenvolver os extremos. Ao nível do ser-aí, tal não era possível, devido à imediatez dos termos. Ao nível da reflexão, devido à impossibilidade de a essência restaurar o singular na sua universalidade. Quando se realiza a universalidade do singular, a essência transforma-se já em conceito, e o silogismo constitui a explicitação do singular na universalidade da razão. O pensar subjectivo é então a própria objectividade.

2.12. O singular e a doutrina da ideia

2.12.1. O singular como realização do conceito subjectivo

A lógica do conceito subjectivo, com as suas divisões "conceito", "juízo" e "silogismo", desempenha uma função capital na *Ciência da Lógica*, que

[758] Cf. ib. 90.
[759] "[...] die notwendige *Beziehung* ohne die Unmittelbarkeit der Bezogenen" (ib. 143).
[760] Cf. ib. 142.
[761] "Wenn A ist, so ist B, Nun ist A, Also ist B" (ib. 143).

consiste em conduzir o conceito até à sua *realização* objectiva. A lógica do conceito subjectivo culmina com a realização do conceito e a consequente transição ao conceito objectivo, exposta na secção intitulada "Objectividade".[762] Já se observou como este movimento de realização está disperso ao longo da *Ciência da Lógica* inteira, ao longo de diferentes momentos, como expressão de uma acção do pensar, onde um fim se liga à realidade por intermédio de condições. Enquanto é um movimento específico do conceito subjectivo, porém, o momento fundamental da realização do conceito encontra-se com o *singular*, o qual "não é somente o retorno do conceito a si mesmo, mas também, imediatamente, a sua perda".[763] E, com esta perda do conceito, provocada pela sua estrutura dialéctica, o conceito "conforme é aí em si mesmo, torna-se *fora de si* e acede à efectividade".[764]

Com a tematização do singular, a lógica do conceito subjectivo alcança a efectividade, e deveria dizer-se que *com o singular, o conceito se encontra já realizado*.[765] O singular é a concretização imediata do conceito, traduzível numa determinação abstracta, e.g., como o "isto"[766] da consciência sensível ou, numa determinação concreta, como "o princípio da individualidade e personalidade".[767] O singular é sempre o real, ele é tanto o simples "isto" da consciência sensível, quanto a mais complexa personalidade da ideia absoluta. E poderá observar-se que todo o desenvolvimento da filosofia da natureza será em direcção à concretização do conceito, que coincide justamente com a singularidade. A filosofia da natureza pode entender-se, de facto, como estendendo-se a partir da simples universalidade do espaço até à singularidade complexa do organismo vivo.[768]

Nesta acepção de maior complexidade e de subjectividade, a singularidade vai aplicar-se, igualmente, de modo especialmente significativo, à determinação mais concreta da lógica, à ideia absoluta. O conceito, na sua definição como ideia lógica absoluta, é dotado também de um princípio de "personalidade",[769] o qual lhe advém justamente da sua determinação sin-

[762] Cf. 1816, 148.50.
[763] "Die Einzelheit ist aber nicht nur die Rückkehr des Begriffes in sich selbst, sondern unmittelbar sein Verlust" (ib. 56).
[764] "[Der Begriff] wie es darin *in sich ist*, wird [...] *außer sich* und tritt in die Wirklichkeit" (ib.).
[765] Como observa Jarczyk (*Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris, 1980, 61), "l'enjeu du jugement selon Hegel, c'est donc la réalité comme tel, l'être s'exposant selon ce qu'il est, c'est à dire, dans le sens d'une auto-rélisation".
[766] "Dieses" (1816, 56.23; 57.6).
[767] Ib. 54.
[768] Cf. a este respeito, Kalenberg, *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels* (Hamburg, 1997), 404.
[769] 1816, 284.

gular, que motiva a necessária exteriorização da ideia como realidade. Não se poderia, por conseguinte, sobrestimar o alcance da singularidade para o pensamento hegeliano.[770]

O singular é o ponto da máxima concretude do conceito subjectivo.[771] Ele é "conteúdo, concreto"[772] sem mais, representa o efectivo puro e simples, como *posição* exterior ao conceito. Mas é também a auto-posição exterior *do conceito* e, como tal, o singular é o cerne não só da relação entre a lógica e o real, da forma e do conteúdo, mas do próprio movimento dialéctico interior à lógica. O movimento categorial do pensar logicamente ordenado é, em geral, constituído pela exteriorização do conceito e sua posterior reintegração, isto é, pela detecção do interior do conceito como a sua exterioridade e, como contrapartida, pela detecção do estranho ao conceito como interior ao próprio conceito. Este exterior e estranho ao conceito, que nele se deve reintegrar é, em primeiro lugar, o singular. O singular é o mediador da práxis, entre a universalidade do fim e a particularidade do real. O singular, como indivíduo, pela particularidade das suas acções e necessidades, integra um universal mais vasto, seja ele o inorgânico que assimila, o Estado, ou o movimento mais geral da história em que toma parte. Como expressão do conceito subjectivo, a acção é entendida silogisticamente,[773] porque ao agir o indivíduo realiza os três momentos do conceito.

2.12.2. O singular e a abstracção lógica

O singular dá-se imediatamente perante o conceito como perante a sua abstracção. A abstracção é marca de formalismo e de ausência de conteúdo, mas é também "a alma da singularidade, a relação do negativo ao negativo".[774] A singularidade relaciona-se negativamente com o seu outro, com todo o seu exterior, excluindo-o e, nessas condições, é uma totalidade auto-referida. Esta relação negativa é a forma dialéctica, o pensamento concreto, e significa a posição de uma ausência de relação do singular ao seu exterior.

Uma base fundadora de todo o modo de argumentar dialéctico, como se disse, é que a não-relação entre duas entidades, qualquer que seja

[770] Ela mantém-se como operador privilegiado, ainda que, ao nível do espírito, deva ser sacrificada, e substituída pela noção de indivíduo. Cf. Carmo Ferreira, *Hegel e a Justificação da Filosofia (Iena, 1801-1807)* (Lisboa, 1992), 156-167, esp. 158-160; tb. Idem, "A Questão da Individualidade em Hegel" (in *Biblos*, LXII (1986), 189-210); Habermas, "From Kant to Hegel and Back again – The Move Towards Detranscendentalization" (in *European Journal of Philosophy*, 7, 2 (1999), 129-157), 136-138.

[771] Cf. 1816, 152.12-25.

[772] "Konkretes, Inhalt" (ib. 56).

[773] Cf. ib. 192.34-35.

[774] "[...] die *Seele* der Einzelheit die Beziehung des Negativen auf das Negative" (ib.).

ontologicamente o seu estatuto, é equivalente à admissão de uma relação negativa entre elas. A base categorial do argumento da lógica é que existe sempre uma relação entre quaisquer duas entidades e que esta relação, ou comunidade fundamental, é fornecida pela categoria do ser. A relação geral, o conceito em que quaisquer duas entidades necessariamente estão subsumidas, ou a relação que não se poderia negar entre elas, é totalmente indeterminada e corresponde simplesmente à determinação como ser e à posição existencial, para adoptar uma linguagem própria da lógica da essência. O singular é *ser* na medida em que vai retomar esta indeterminação e imediatez daquilo que simplesmente é, cuja relação com o seu outro é devedora de uma ausência de relação previamente postulada. O singular é o conteúdo real e efectivo do ser, e constitui-se, enquanto se relaciona com todos os outros, justamente na negação dessa relação. O singular existe porque é ele mesmo, independentemente da relação que possa ter com outros. A definição como positiva desta relação negativa que o singular possui com o seu outro representa a sua dissolução. Ao entrar numa relação positiva e determinada com o seu outro, o singular deve ser considerado antes como um particular entre outros particulares, ou concretizar-se também como indivíduo.

Mas, noutro sentido, a relação aos outros particulares é fundadora para o singular, posto que, como singular único e sendo para-si simplesmente, ele é equivalente ao puro ser, indeterminação integral e, como tal, equivalente ao nada. Uma vez que o retorno à categoria do nada é inviável, em resultado de contradições já evidenciadas anteriormente, o singular não é idêntico ao ser, e deve ser entendido como dotado de exterioridade, e de relação negativa a outros singulares. Se o ser é pura abstracção, o singular é a "*abstracção posta*",[775] o que significa, na linguagem da lógica da essência, a abstracção reflectida, que se manifesta e, afinal, relativiza.[776]

O modo como o singular mantém a sua ausência de relação e a sua indeterminação mas, simultaneamente, entra em relação com outros particulares é, segundo Hegel, a sua função de sujeito no juízo. O sujeito é indeterminado e, consequentemente, é "apenas o nome".[777] "Este é o *ser*, no sentido do sujeito. Mas é somente o predicado que fornece o conceito ou, ao menos, a essência e o universal".[778] A determinação pelo predicado é um trazer à manifestação das definições conceptuais ou essenciais do sujeito, a conceptualização do ser singular na generalidade particular ou universal.

[775] "*[G]esetzte Abstrakion*" (ib.).

[776] Cf. ib. 57.15ss.

[777] "[B]loß der Name" (ib. 59).

[778] "Dieses ist das *Sein* im Sinne des Subjektes. Aber den *Begriff* oder wenigstens das Wesen und das Allgemeine überhaupt gibt erst das Prädikat" (ib.).

É a reflexão do sujeito em direcção ao predicado que distingue o singular do simples algo, tematizado ao nível da lógica do ser-aí. O singular, como momento do conceito, é singular na sua oposição ao universal. Mas ele reconstitui em si o universal que exclui, como uma teia relacional em que ele não só se insere, mas pela qual se constitui. Aquilo que o juízo e a predicação dizem, é esta constituição da universalidade concreta e real do singular. Esta é a fonte da discursividade, que o juízo exprime. O singular deve manter-se como fundo, ou suporte sempre indeterminado, sempre com um significado mais amplo que o universal que o qualifica exteriormente, mas que, apesar desta exterioridade, o constitui. A predicação é uma relação exterior que manifesta o sujeito no mesmo passo em que o constitui, e o real concreto é um sistema de relações, uma exterioridade essencial. Por isso, o juízo "é a *realização* mais próxima do conceito".[779] A realização do conceito é o singular, na sua capacidade de se articular com o universal.

Reunindo as determinações opostas do singular consideradas, a realização significa a transposição de uma definição interior em relações exteriores. Mas este momento não é suficiente, posto que a realização, que ocorre através da estrutura judicativa, deve respeitar – apesar do seu desenvolvimento por via da predicação – a indeterminação do sujeito, a sua imediatez, pela qual ele é posto simplesmente como ser e existente. Ou seja, a manutenção da relação, a fim de se poder estruturar conceptualmente e fornecer sentido, que poderá ser linguístico ou qualquer outro, pressupõe que a unidade negativa do singular é um momento indeclinável do conceito.

Ao conceber o singular, como "conteúdo" e como "concreto", mas simultaneamente como "abstracção" e "abstracção posta",[780] Hegel incorre em contradição, mas apenas para reafirmar uma distinção de sentido no termo "abstracção". Por um lado, ela é forma separada do seu conteúdo, ou a igualdade dos particulares, dotados de notas características idênticas, ou ainda, a abstracção é ideia sem correspondência na realidade – e, neste sentido, o singular não é abstracto, mas "concreto" e "conteúdo". Nesta acepção, o singular resiste absolutamente à abstracção, e a sua negatividade, pela sua natureza própria, reage perante ela, em qualquer domínio em que essa abstracção queira operar. Mas, por outro lado, a abstracção significa, com igual direito, a separação do singular, que se faz para-si, demarcando-se, de modo tendencialmente infinito, do seu outro. A unidade negativa é então singular e sujeito e, neste sentido, o singular é abstracção.

[779] "[...] die nächste *Realisierung* des Begriffs" (ib. 58); Cf. ib. 148.32-34.
[780] Cf. ib. 56.17; tb. 8.20-22.

2.12.3. Dois sentidos da abstracção

A abstracção é, então, tanto o *isolamento de características particulares* do sujeito em relação à sua singularidade, que constitui o universal como generalidade, quanto o *isolamento do sujeito relativamente ao seu outro*, que constitui a subjectividade. A abstracção é o que constitui não só a generalidade, como também a subjectividade, na sua relação com a objectividade. Estes dois sentidos correspondem a operações diversas, correspondentes aos "dois gumes" da negação.

O sujeito é auto-referência, reúne-se a si pela negação do seu outro e do seu exterior mas, segundo a estrutura do conceito, só se pode constituir como sujeito singular, distinto do simples "algo", enquanto preserva e assume em si, de algum modo, essa relação ao seu outro e ao seu exterior – relação que é, formalmente, com a exterioridade em geral. O outro, assim posto como negado, é o objecto da consciência, o objecto relativizado, desta perspectiva, à certeza de si auto-referente do sujeito. A abstracção está na base desta separação e isolamento do sujeito, que tem por consequência reduzir o outro a objecto exterior, inorgânico, intuído, representado ou pensado. Na sua figura geral, a abstracção é um processo tanto de isolamento do sujeito, quanto de esvaziamento da realidade do conteúdo.

A estrutura conceptual deverá então compor a unidade negativa do singular em que ele se furta à relação, por um lado, com a sua inserção em relações em que ele se determina perante outros.

Esta manutenção do sujeito como ser-para-si, mesmo na sua relação universal aos outros, é o que está *dito* na pura forma do juízo, é a sua razão de ser fundamental. E por isso, a forma básica como a linguagem se constitui, no espírito subjectivo, sobre o fundamento categorial do conceito subjectivo, é o da relação entre singular e universal, com o particular como mediador. A forma lógica do juízo tanto sustenta a expressão espiritual subjectiva e "psicológica" da linguagem, quanto a sua expressão fenomenológica e espiritual objectiva da constituição do indivíduo singular, através da sua inserção em universais objectivos mais vastos. E também a vida, por seu turno, como manifestação mais concreta do conceito na natureza já expõe a relação entre o singular e o universal, em que o singular é exemplar de uma classe, mas mantém o seu ser como imediato, insusceptível de subsunção integral. Cada indivíduo singular, na sua efectividade, é único. E a forma mais concreta da relação entre indivíduo e classe é justamente a relação conceptual assim expressa pela ideia de vida.

O conceito, nos seus momentos universal, particular e singular, é a contradição do singular, e ela é resolúvel pela forma do juízo, uma forma estável e reconhecível pelo pensamento que diz, na sua forma, explicitamente,

que *o singular é o universal*. A cópula lógica e, com ela, o juízo e a linguagem, só podem gerar sentido porque o conceito opera a partir dos seus três momentos. E, por outro lado, posto que a lógica é uma ciência de estruturas gerais ou universais, a mesma forma vai construir a ordenação da realidade, por um lado, e da sua representação, por outro, constituindo-se, no âmbito da estrutura conceptual, tanto o pensamento subjectivo e a linguagem, quanto a realidade natural e espiritual. Onde houver sujeito, o conceito, porque é unidade negativa, vai auto-determinar-se e segregar singular, particular e universal, para em seguida de algum modo os reagrupar, e constituir alguma forma de juízo. E, se o sujeito não for interior à realidade, ou nela estiver reconhecido, deverão estar presentes na realidade esboços ou figuras meramente em-si da subjectividade.

2.12.4. O silogismo e a objectividade do pensar

Um problema central da exposição hegeliana do juízo e do silogismo, que neste passo importa considerar, é a necessidade de compatibilizar o seu sentido eminentemente ontológico com o formalismo das tábuas de juízos e inferências silogísticas por que Hegel se guia. Por um lado, Hegel segue uma orientação serial, pela qual o juízo é a realização mais próxima do conceito e, conduz ao silogismo. Assim, "todo o racional é um silogismo", ou "*tudo é um silogismo*", e "o efectivo é um *singular*, que pela particularidade se eleva à *universalidade*".[781] Mas, por outro lado, guia-se por uma colecção de formas de juízo e silogismos, cujo artificialismo vai dificultar a manifestação dessa sua valência dialéctica e ontológica. A selecção de juízos é claramente devedora da tábua kantiana, que Hegel segue até à admissão – um "hapax legómenon" da lógica – de uma tábua *quaternária*, não obstante a sua raiz ternária. De modo idêntico a Kant,[782] Hegel divide os juízos segundo a qualidade, quantidade, relação e modalidade, cada uma delas com três entradas, num total de doze. Quanto à transição do juízo à inferência, entendida como relação entre juízos, cujo significado já se expôs acima, a solução hegeliana diverge entretanto da de Kant.

Ao passo que Kant, como se referiu, faz derivar as inferências a partir dos juízos da relação, a linearidade imposta pelo desenvolvimento dialéctico faz com que Hegel faça derivar a inferência em geral unicamente a partir da *última* figura do juízo, a do *juízo apodíctico*, integrado na forma geral da

[781] "*[A]lles Vernünftig ist ein Schluß*" (ib. 104). "*[A]lles ist ein Schluß*"; "[D]as Wirkliche ist ein *Einzelnes*, das durch die *Besonderheit* sich in die *Allgemeinheit* erhebt" (1830, § 181 A, p. 332).

[782] Cf. Kant, KrV A 70 / B 95.

modalidade. A solução encontrada por Hegel é a de traduzir a apodicticidade do juízo numa fórmula onde o universal está adequada e explicitamente exposto: e.g., "a casa, feita assim e assim, é boa".[783] O filósofo supõe alcançar aqui uma explicitação integral do conceito, uma forma que considera poder ainda incluir na categoria do juízo, mas que manifesta a relação entre sujeito e predicado de modo tão desenvolvido e explicitado que a forma do juízo se perdeu e transformou, implicitamente, num silogismo. No juízo apodíctico, conforme exemplificado, todas as condições de realização o conceito aparecem explicitamente apresentadas.

Contudo, ao passo que Kant prosseguiu para a razão, ou para a ideia, a partir das suas três formas de juízo de relação ou de relação entre juízos (a saber, categórico, hipotético e disjuntivo), através de pró-silogismos, o desenvolvimento linear da lógica de Hegel não tem nenhuma razão para se guiar especialmente por essa figura de juízos, já superada por outras. Para tematizar a forma da inferência da razão Hegel vai assim recorrer ao acervo disponível na história da filosofia, a saber, às figuras aristotélicas do silogismo.

Se, com as três figuras, como vimos, Hegel é capaz de estabelecer uma dialéctica produtiva onde singular, particular e universal se podem reconhecer sem grande esforço, algumas das transições posteriores não podem escapar a uma certa arbitrariedade. São introduzidos, como se disse, após as três figuras iniciais, os silogismos da reflexão, que agrupam os silogismos da totalidade, da indução e da analogia, e os silogismos da necessidade, que agrupam os silogismos categórico, hipotético e disjuntivo. O grupo dos silogismos da reflexão constitui uma abordagem do problema da relação entre o universal e o singular da perspectiva da essência. A questão é, em geral, a exigência, para que a inferência silogística tenha sentido, de que ela se realize sobre particulares e universais que definam uma *essência* do singular. A questão é pelo *todo* de uma classe relevante de singulares, todo que não pode ser definido extensionalmente, sob pena de as premissas pressuporem a conclusão. O "silogismo da totalidade" levanta justamente esta questão, e a indução e a analogia são modos de apresentar o problema da perspectiva do singular, ou em que este é o mediador, e do universal, ou em que este é o suposto mediador.

A inferência da indução só recebe sentido na medida em que a ocorrência de uma particularidade pode ser universalizável. Com o silogismo da indução, observa-se apenas que uma característica essencial pode ser universalizada, mas não é oferecido qualquer critério para a determinação dessa característica entre as outras. Do mesmo modo, na inferência por analogia é o estatuto de um universal que está em questão, ou seja, se um

[783] 1816, 101.

universal dado pode ligar uma particularidade a um singular. Isto quer dizer, se uma relação entre um singular e um particular pode ser inferida a partir da definição de uma universalidade. Também aqui o problema é se este universal é apenas uma ligação ocasional ou exprime uma *necessidade* essencial, própria daquele singular, por força da sua espécie. Novamente, a questão é sobretudo levantada, e não são fornecidos critérios de apreciação de universais.

O problema da totalidade, ou do estatuto universal das particularidades de um singular conduz ao problema da essência e, por fim, à questão pela necessidade no sentido da presença, num singular, de características essenciais e necessárias. Este problema vai conduzir então à última forma dos silogismos, os *silogismos da necessidade*, que vai recuperar a figura dos juízos da relação. A necessidade começa por ser explicitada como "silogismo categórico", cuja forma é idêntica ao silogismo do ser-aí da primeira figura,[784] com a diferença de que "uma ou as duas premissas"[785] são juízos categóricos.

De acordo com a teoria dialéctica do juízo "o *juízo categórico* tem por predicado uma universalidade tal que nela o sujeito tem a sua natureza *imanente*".[786] Esta categoricidade do silogismo constitui claramente um resultado da reflexão realizada acerca da inerência do predicado ao sujeito. A simples identificação de um silogismo como categórico, de que Hegel, de resto não fornece exemplo, envolve já a reflexão realizada acerca do conteúdo lógico dos juízos nas premissas. É o modo da inerência que define a categoricidade, ou seja, é o facto de a inerência constituir uma determinação *essencial* do singular ou do particular. Neste silogismo, "o meio é a *natureza* essencial do singular"[787] e, por isso, "a contingência desaparece".[788] A natureza é, aqui, a essência, que define a necessidade e universalidade da presença de certas características num objecto pertencente a uma dada classe ou, mais propriamente, a uma espécie. Qual é, porém, a diferença entre uma subsunção meramente contingente e uma outra, essencial ou necessária?

A necessidade deverá entender-se aqui em diferentes planos.[789] (1) Em primeiro lugar, poderá perguntar-se pela necessidade da aplicação de uma

[784] "Oberflächlicherweise wird auch der kategorische Schluß für nicht mehr genommen als für einen bloßen Schluß der Inhärenz" (ib. 141).

[785] Ib. 140.

[786] "Das *kategorische Urteil* hat nun eine solche Allgemeinheit zum Prädikat, am dem das Subjekt seine *immanente* Natur hat" (ib. 89).

[787] "[D]ie Mitte [ist] die wesentliche *Natur* des Einzelnen" (ib. 141).

[788] "[...] fällt die Zufälligkeit weg" (ib.).

[789] Na Introdução supra vimos uma catalogação de sentidos da "necessidade" com uma função e oportunidade diferentes desta, que se aplica, prima facie, à doutrina do silogismo.

dada categoria a um dado fenómeno, ou seja, e.g., se um estado deve ser entendido como vivo ou como operando já a nível apenas mecânico, ou se a sua realidade é substancial ou apenas contingente, essencial ou somente aparente, se se lhe aplicará a medida ou a desmesura que o conduz à ruína.

Hegel não fornece, neste momento da lógica, qualquer critério efectivo a esse respeito, nem é função da lógica fornecê-lo. Neste sentido, e até este ponto, a lógica é puramente formal e não fornece critérios substanciais. Somente com o capítulo da "Objectividade" e com a filosofia da natureza é que se poderá esperar tais determinações de modo mais concreto, ressalvando, no entanto, sempre o espaço de contingência e indeterminação próprios da realidade em geral e, em especial, da natureza empírica.

Em segundo lugar (2) fala-se da necessidade expressa pela categoricidade de um juízo ou silogismo. Esta necessidade não é já a da aplicação da categoria ao fenómeno, mas a de um determinado particular ou universal empírico que pode não ser uma categoria lógica. Neste ponto, a lógica está apenas a constatar a intencionalidade do pensar, ou seja, que o pensamento dispõe dessa forma, como expectativa de uma aplicação ao real. Que tal aplicação se dá é um suposto de toda a ciência que se debruça sobre o real, e na medida em que algumas das suas afirmações sejam tomadas como verdadeiras. Aquilo que a lógica fornece é a previsão de que a relação necessária, ou essencial, deve ocorrer no real, e a filosofia da natureza e do espírito virá melhor especificar e determinar essa previsão no elemento da exterioridade em que o real se constitui. A categoricidade do juízo, ou do silogismo, exprime a intencionalidade do pensamento em relação a uma essência real dos objectos, e realiza-se na noção do universal concreto, de modo mais claro na organização da vida e, em geral, em toda a determinação de espécies, com validade objectiva ou real, em oposição a classes consideradas arbitrárias, isto é, constituídas a partir de determinações acidentais ou artificiais.

Em terceiro lugar (3) deverá mencionar-se também a necessidade do desenvolvimento lógico. Esta necessidade deriva da indeterminação das categorias, que as conduz à sua oposta e à sua consequente substituição por outra, que deve dizer explicitamente aquilo que a primeira apenas implicitamente sugere. Mas a nossa apreensão subjectiva deste pensamento objectivo, e as nossas possibilidades de encontrar *in concreto* categorias e nomes de categorias que explicitam o pensamento articulado, é limitada pela disponibilidade linguística, cultural e histórico-filosófica de formas adequadas. A necessidade está aqui submetida, em qualquer caso à disponibilidade, que é acidental, de possibilidades interpretativas e expressivas do pensamento.

O tratamento conferido por Hegel ao silogismo antecipa pois a questão da objectividade, i.e., a definição da validade necessária da ligação de par-

ticularidades e universalidades ao singular, e do próprio estatuto deste como real.

2.12.5. *Problemas da teoria hegeliana do silogismo*

Considerados estes três sentidos diferentes com que a necessidade pode aqui intervir, justamente a propósito do silogismo categórico deverá novamente pôr-se o problema da distinção entre uma mediação silogística simplesmente formal e contingente, e uma mediação essencial. O problema não é o da não existência, neste ponto, de qualquer critério material para a definição da necessidade em concreto, que a lógica não precisa, em particular, de fornecer. Esse trabalho compete às ciências positivas ou empíricas. A dificuldade é, antes, que Hegel não dispõe, na verdade, sequer da figura abstracta desse critério e, conforme se viu, limita-se a admitir que é idêntica à do silogismo do ser-aí da primeira figura. Mas esta admissão é antes a afirmação da inexistência de uma figura que representasse um verdadeiro avanço em relação à forma simples da inerência, própria do silogismo do ser-aí. A forma lógica não consegue dizer aquilo que deveria ser dito, e a teoria, na sua execução particular, enferma da ausência de uma figura disponível, que Hegel pudesse ordenar e classificar segundo o desenvolvimento dialéctico.

E, novamente, a transição do silogismo categórico ao hipotético limita-se essencialmente repetir a transição do juízo categórico ao hipotético. A forma silogística apresentada para estes raciocínios não só não é explicitável, para o caso do silogismo categórico, como parece apenas repetir, para o desenvolvimento em direcção ao silogismo hipotético, a dialéctica aplicada ao juízo, não acrescentando o silogismo a sua determinação particular que o distinguisse *como* silogismo.

E, por fim, os silogismos hipotético e disjuntivo obedecem ambos a um princípio de "identidade do mediador e do mediado",[790] não sendo evidente o seu desenvolvimento, a não ser no âmbito do desenvolvimento – que já deveria estar suprimido anteriormente – do juízo hipotético em disjuntivo, – resultando penosa a transição dialéctica.

As formas particulares pelas quais se desenvolve a teoria da inferência não estão inteiramente justificadas, procurando Hegel acomodar uma teoria de figuras aristotélicas do silogismo a uma reflexão acerca do problema da indução e da analogia, para finalmente retomar o argumento kantiano de fazer derivar as formas da inferência a partir dos juízos que denomina de "relação", ou da relação entre juízos. Mas, se as formas com que Hegel opera,

[790] "Identität des *Vermittelnden* und des *Vermittelten*" (1816, 145).

bem como algumas transições particulares, não são totalmente apropriadas, o movimento geral do capítulo é claro. Trata-se de retornar ao conceito inicial, mas dotado agora de uma determinação explícita de auto-mediação, de tal modo que o conceito se possa expor como pleno de validade objectiva.

Assim, o termo inicial isolado, e apenas em-si do conceito, é desdobrado e realizado na diferenciação e ligação dos *dois* termos do juízo. E, por fim, o juízo supõe um *terceiro* termo, precisamente a ligação do sujeito e do predicado, que o silogismo deverá explicitar. A plena explicitação da ligação entre sujeito e predicado é a determinação objectiva do conceito.

2.12.6. *A inferência e a objectividade*

O tratamento do silogismo segue os três momentos já referidos. Em primeiro lugar, (1) é exposta a sua forma exterior, a qual é assumidamente incapaz de determinar qualquer conteúdo, ou de dizer sequer a determinação desse conteúdo. Em seguida, (2) a questão sobre o modo de determinação é levantada, ou é definida a intencionalidade universal-objectiva da razão nos silogismos da reflexão. E, em terceiro lugar, (3) surge a tentativa de resposta, com os silogismos da necessidade, aqueles que retomam justamente os juízos de relação – categórico, hipotético e disjuntivo –, que deverão conduzir a razão subjectiva à validade objectiva. O sentido geral do capítulo é o da supressão da forma silogística a partir do formalismo que ele não pode, como silogismo, remediar. "As figuras do silogismo expõem cada determinidade do conceito *isoladamente* [i.e. *singularmente*] como o meio, o qual é simultaneamente o conceito como *dever-ser*, como exigência de que o mediador seja a sua totalidade".[791]

O silogismo mantém-se até ao fim como o formalismo do raciocínio exterior e a sua auto-superação é o despedir-se da razão da sua forma exterior. "As diferentes espécies do silogismo expõem os estádios do *preenchimento*, ou da concreção do meio."[792] A concretização do meio é representada finalmente, na sua forma mais concreta, pelo denominado "silogismo disjuntivo", que Hegel exemplifica:

"A é ou B, ou C, ou D;
ora, A é B;
logo A não é nem C nem D."

[791] "Die Figuren des Schlusses stellen jede Bestimmtheit des Begriffs *einzeln* als die Mitte dar, welche zugleich der Begriff als *Sollen* ist, als Forderung, daß das Vermittelnde seine Totalität sei" (ib. 148).

[792] "Die verschiedenen Gattungen der Schlüsse aber stellen die Stufen der *Erfüllung* oder Konkretion der Mitte dar" (ib.).

ou também
"A é ou B, ou C, ou D;
ora, A não é nem C, nem D,
logo, A é B."[793]

Não é de modo nenhum claro que nesta fórmula esteja exposta a objectividade do conceito. Trata-se, no entanto, da explicitação do retorno do conceito a si próprio, da exibição da sua capacidade de se cindir e constituir em diversidade e, por outro lado, também de promover a inferência, ou seja, de articular uma concatenação necessária de relações que significam a auto-determinação da razão. Daí que, apesar da esterilidade da sua forma, e da imperfeição da sua realização, o raciocínio silogístico possui inscrito, na sua figura, a forma da auto-determinação.

Aquilo que aqui está em questão não deve ser buscado no raciocínio, tomado simplesmente como tal, ou nos princípios gerais da argumentação e da inferência. Tanto o raciocínio quanto a argumentação mantêm-se inevitavelmente formais, e possuem sempre uma limitação fundamental no que diz respeito à objectividade. A sua transformação em princípios de objectividade só pode ser levada a cabo na medida em que se puder realizar, sobre os seus princípios, *uma operação do pensamento análogo à dedução transcendental kantiana*, ou seja, uma demonstração de que a experiência possível, ou a realidade objectiva se têm necessariamente de subsumir às categorias, relações, ou inferências da razão.

Porque a totalidade da lógica, e cada passo seu devem ser entendidos como inseridos num processo de realização do conceito, o momento da transição do silogismo é apenas mais um passo, embora privilegiado, desse processo. Hegel assinala este passo com uma importante anotação a respeito do chamado argumento ontológico, segundo o qual se deveria, do mesmo modo, inferir de um conceito uma existência.[794] A *realização do conceito* estava contida já na sua passagem ao juízo, conforme o filósofo repete,[795] e agora, com a consumação do silogismo, trata-se somente do "completa[r]-se, na objectividade, [d]essa realidade abstracta".[796] A realização do conceito não é tarefa nem do final da lógica, após o que se poderia passar à abordagem da realidade, nem é tarefa da conclusão do conceito subjectivo, após o que se poderia tratar do conceito objectivo, mas surge, na verdade, visada em cada um dos três elementos de cada tríade dialéctica.

[793] Ib. 147.
[794] Cf, ib. 150.
[795] Ib. 151.8.
[796] "[D]iese noch abstrakte Realität vollendet sich in der *Objektivität*" (ib.).

Num primeiro momento, o imediato é originalmente ser, e pode assumir as figuras do ser-aí, da existência, da efectividade, substancialidade[797] e, por fim, da objectividade, "à qual o conceito se determina por intermédio da supressão da sua abstracção e mediação".[798] Mas a cisão deste mediato pela sua negatividade dialéctica é, no segundo momento, igualmente o processo da sua realização. Por isso, o juízo é realização do conceito. Aqui, o ser, ou a realidade, possui o significado da exterioridade e relação concreta entre entidades diferentes. Mas, e em terceiro lugar, o retorno desta cisão à unidade, a reconstituição da imediatez, é realidade em sentido mais concreto, ou seja, no sentido em que a relação é capaz de reconstituir o ser a níveis mais complexos, e de que a realidade é constituída por elementos ontologicamente heterogéneos, mas capazes de operar numa unidade. Este terceiro momento, de reunião numa unidade da cisão, significa que a diversidade, numérica e hierárquica, é constitutiva do real. A totalidade da dialéctica é, então, a posição da imediatez, o estabelecimento de relações e o retorno à imediatez, de modo a que o imediato se configure numa realidade complexa.

O conceito realiza-se neste processo dialéctico de auto-determinação categorial. E a demonstração da validade objectiva das formas lógicas e dos resultados da argumentação dialéctica é um assunto da lógica inteira, que procura seguir o processo de auto-determinação do conceito pela explanação da sua negatividade nas mais diversas relações categoriais.

O conceito auto-mediado e auto-fundado é a objectividade, ou seja, uma forma de imediatez em-si-e-para-si[799] capaz de operar ao nível do conceito. A objectividade constitui, por isso, uma ordenação tendencialmente orgânica de elementos diversos auto-sustentados, subsumidos e integrados em totalidades que novamente podem ser imediatos. Hegel interpretará este conceito imediato, auto-referente e real, como *mecanismo*, *quimismo* e *teleologia* para finalmente o conduzir à ideia, que será *vida*, *conhecimento* e *ideia absoluta*.

2.12.7. A objectividade

Com o juízo, a lógica encontrou o meio da sua expressão, não só linguística, como também discursiva e inteligível. Com o silogismo, por sua vez, a discursividade se consubstanciou em totalidade necessária, concludente e auto-mediada, que rege uma inteligibilidade capaz de em si mesma explicitar a objectividade, como sua auto-mediação própria. O conceito subjectivo só pode então ser realizado numa síntese com o seu oposto, a

[797] Cf. ib. 153.27-33.
[798] "[...] zu der sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraktion und Vermittlung bestimmt" (ib. 154).
[799] Cf. ib. 155.37-38.

objectividade. Isto significa que a estrutura conceptual, frásica e, mesmo, sistemática, não é suficiente para constituir a ideia absoluta. A inteligibilidade subjectiva e, em geral, linguística, em sentido de composta pela articulação entre sujeito e predicado, ou, de outra perspectiva, por universal, particular e singular, não é suficiente para a constituição da ideia. Hegel foi lentamente desenvolvendo a concepção de que entre a subjectividade e a ideia havia que introduzir um mediador,[800] que operasse segundo relações que considerou "objectivas" e que definiu como "mecânicas", "químicas" ou "teleológicas". Trata-se de relações exteriores que operam não segundo uma ordenação judicativa ou significativa, mas *eficiente*. Também elas são conceito – conceito objectivo –, embora articuláveis a partir da pura exterioridade. *A exterioridade também é significado*, mas as suas normas de funcionamento não são as mesmas do juízo ou do silogismo, da interioridade subjectiva. São, antes, regras de interacção que Hegel denomina "objectivas". E é a partir da rearticulação desta exterioridade que o conceito pode encontrar a sua verdade, *realizar-se* como ideia, *ser* real, e não somente *significar* realidades, ou a realidade. Esta identificação do conceito com a realidade será encontrada com a ideia da vida.

Muito do material da objectividade é directamente legível na filosofia da natureza, pelo que desde logo se levantou a questão da pertença deste capítulo à lógica.[801] Na aparência, trata-se de um fragmento da filosofia real enxertado ilegitimamente na lógica. E o mesmo se aplica a muito do que é apresentado no capítulo acerca da ideia de vida. Mas o filósofo mostra que as expressões "mecanismo", "quimismo" ou "vida" podem e devem abranger um leque de realidades mais vasto do que o que lhes é reservado no âmbito da filosofia da natureza. É possível, assim, empregar o mecanismo não só no âmbito de objectos físicos, mas igualmente falar de um mecanismo "espiritual".[802] Igualmente o "quimismo" não deve ser entendido como pertença exclusiva da química da matéria, mas Hegel procura definir, com esse termo, relações de uma vigência mais vasta do que a da química inorgânica. Com o termo "quimismo" é designado um conjunto de traços formais que são detectáveis em diferentes níveis da realidade, por exemplo, na natureza, mas a um plano mais complexo do que a química da matéria, na sexualidade, ou ao nível do espírito, nas "relações do amor, da amizade, etc."[803]

---

[800] Cf. Rameil, "Der teleologische Übergang zur Ideenlehre und die Entstehung des Kapitels „Objektivität" in Hegels propädeutischer Logik" (in *Hegel-Studien*, 28 (1993), 165-191), esp. 168, 180-181, 187.

[801] Cf. Hösle, *Hegels System* (Hamburg, 1988), 240; v. tb. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* (Bonn, 1995), 289ss.

[802] V. 1816, e.g. 157.14; 163.12ss.; 170.20.

[803] "Verhältnisse der Liebe, Freundschaft usf." (ib. 175).

E, no que diz respeito à vida, Hegel levanta explicitamente o problema de que "a ideia da vida diz respeito a um objecto tão concreto e, se se quiser, tão real, que com ela poderá parecer que se ultrapassou o domínio da lógica, segundo a sua representação habitual".[804] E, como resposta à eventual dúvida, esclarece que deve considerar-se uma vida não só como pertença da natureza, ou do espírito, mas também uma "vida lógica."[805] "Na lógica, é o ser-dentro--de-si simples que com a ideia da vida alcançou a exterioridade que verdadeiramente lhe corresponde."[806] A exterioridade é já tema da lógica, e a ideia da vida será o momento onde se alcança a verdadeira adequação entre conceito "dentro-de-si" e realidade, ou seja, a vida na lógica é a primeira forma da ideia.

As categorias como as que referimos parecem exceder o domínio puramente lógico, e representar uma intrusão da filosofia da natureza no domínio do puro conceito. A pedra de toque para avaliar da admissibilidade de tais categorias, reside na definição do tipo de objecto que elas descrevem. A lógica não possui a categoria da *matéria*,[807] nem do *espaço*, tão-pouco possui a categoria da *sensibilidade*, ou do *desejo*, e nem sequer a da *intuição* ou do *pensar*, da *família*, da *arte* ou da *filosofia*. Todas estas são categorias retiradas da filosofia da natureza e do espírito. A lógica exclui o *tempo*, o *espaço*, a *matéria* ou a *queda*, porque os objectos descritos sob tais títulos são objectos físicos, definidos por uma relação de exterioridade radical, de que a lógica fornece tão-somente as condições. Na expressão hegeliana, a lógica irá transitar juntamente consigo mesma para a exterioridade, entrega--se ao real, e aí continuará a operar como sua estrutura relacional. Mas não fará esta transição antes de realizar as suas possibilidades específicas. Assim, a realidade exterior é definível a partir da lógica, mas os objectos descritos pela lógica não pertencem a essa exterioridade. São ainda meros predicados não plenamente realizados, e cuja realização espera pelo retorno da lógica à sua imediatez, ao esgotamento das suas possibilidades de diferenciação, ou que a lógica se reconheça a si mesma integralmente como ideia absoluta: então, reconhece-se como o seu oposto, o real. E, consequentemente, posto que pressupõem a auto-negação da lógica, categorias como *matéria* ou *queda* descrevem relações ou objectos que não têm lugar na lógica, que são constitutivos de uma esfera específica, exterior ao desenvolvimento lógico.

---

[804] "Die Idee des Lebens betrifft einen so konkreten und, wenn man will, reellen Gegenstand, daß mit derselben nach der gewöhnlichen Vorstellung der Logik ihr Gebiet überschritten zu werden scheinen kann" (ib. 211).

[805] "[L]ogisches Leben" (ib. 213).

[806] "In der Logik ist es das einfache Insichsein, welches in der Idee des Lebens seine ihm wahrhaft entsprechende Äußerlichkeit erreicht hat" (ib.).

[807] A matéria apenas pode surgir na lógica em ligação com a forma. Isoladamente, é pertença da filosofia da natureza, num sentido obrigatoriamente diverso.

Outras das categorias acima referidas pertencem à filosofia do espírito. Supõem todas elas a realidade natural como perfeitamente realizada, suprimida e conservada, do mesmo modo como a supressão da lógica conduziu à natureza. A natureza transita juntamente consigo para o espírito, e este deve integrar as categorias que têm por base a natureza suprimida e conservada, e que exprimem uma idealidade e uma racionalidade imediatamente reais. Na lógica, pelo contrário, devem ser incorporadas categorias que descrevem objectos abstractos, constitutivamente em processo de realização ainda não concluído, na medida em que são condição de possibilidade da realidade, mas condições tais que, uma vez posta a sua totalidade, o real nada de mais carece para ser posto.

2.12.8. O capítulo sobre a "Objectividade" e o princípio da auto-aplicação generalizada das categorias lógicas

A lógica descreve essencialmente puras relações, segundo um princípio de auto-determinação. O domínio lógico é entendido como capaz de auto-determinação e auto-desenvolvimento. Este domínio, ou "espaço" lógico, não só se divide segundo as relações que vai admitindo, e que a *Ciência da Lógica* procura descrever, como também, por via dessa divisão, altera-se, ou seja, desenvolve-se. Cada categoria é uma configuração desse espaço ou, nos termos de Hegel, "uma definição do absoluto".[808] O auto-desenvolvimento significa que o espaço é sucessivamente apreendido como definido *integralmente*, e fundamentalmente, segundo uma categoria, ou um tipo de relação específico. O espaço lógico *não possui outro ser* além da relação que está a ser dita a cada momento, ele *é* essa relação ou, essencialmente, a lógica e os seus objectos não *são*, ou existem, no mesmo sentido dos objectos naturais e espirituais, porque aquilo que *é*, no sentido da realidade natural e espiritual, tem por condição a relação mais complexa, ou o conjunto totalmente composto e o espaço lógico plenamente desenvolvido. Tudo o que é descrito antes desta relação mais complexa, isto é, da ideia absoluta, apenas pode ser posto isolada e abstractamente para efeito da análise e exposição filosófica, no espírito subjectivo. A sua realidade só é efectiva com base no total desenvolvimento do domínio lógico, mas este total desenvolvimento é, naturalmente, o simples retorno ao ser imediato e, como tal, o espaço lógico deve concretizar-se num espaço real, simples, mas consistindo já, potencialmente, no lugar de exposição das relações lógicas incorporadas em figuras e planos hierárquicos *reais*.

As categorias são esboços da realidade e condições da realidade, mas o seu *ser* é inteiramente essas mesmas relações, é somente categorial. Isto significa que elas *são* aquilo que delas é dito, que não possuem nenhum ser que pudesse ser predicado por formas categoriais. E, posto que as categorias *são* o espaço lógico em auto-determinação, são dotadas de *auto*[809] *e inter-aplicação*. Ou seja, a todas elas devem ser também aplicáveis as outras. No caso de conceitos de objectos naturais, o mesmo não se passa. Assim, por exemplo, o conceito de verde não é verde, ou o conceito de dor não sofre também ele dor. Pelo contrário, o espaço lógico é caracterizado por que o conceito é determinável por aquilo que significa.

A noção de auto-constituição, própria da lógica dialéctica, requer a auto-aplicação, porque a auto-constituição pressupõe que não há qualquer sujeito, nem como substracto, nem como agente exterior à entidade lógica que se está a constituir.[810] Nestes termos, se aquilo que a lógica deriva acerca das categorias é o seu significado, não pode supor algum outro substracto além desse mesmo significado. A entidade lógica não *tem*, por conseguinte, um significado, mas *é* um significado.[811] Assim, por exemplo, o conceito (ou representação) de cão possui um significado, mas a sua natureza, aquilo que ele é, nada tem de canino, ao passo que a categoria da diferença, e.g., não só significa a diferença, mas *é* diferença e *realiza-se* como tal. E, do mesmo modo, a ideia de vida *é* vida e, como ideia que pressupõe a objectividade, é vida *real*. E assim também, e.g., o conceito de ser-para-si é para-si, o conceito de reflexão reflecte, ou o universal é dotado de universalidade. E cada entidade no espaço lógico, nomeadamente cada categoria, constitui-se a partir de todas as categorias anteriores, por acréscimo. Por isso, e.g., o conceito de substância é dotado de modalidade, manifestação, essência, medida, quantidade e ser-aí.[812]

---

[808] 1830, § 85.

[809] Cf. Hösle, op. cit., 72-74.

[810] Segundo Schäfer (*Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Hamburg, 2001, 325-326), "ein anonymer Denkprozeß ohne Denkendes ist ein Widerspruch, denn rein gedachte Prozessualität impliziert ein durchgängig mit sich Identisches und Aktives. [...] Ohne durchgängige Identität des Denkenden läge im Gedachtes [...] nicht die Einheit eines Gedankens, der etwas mit etwas anderem verküpft". Tal concepção esquece o facto, difícil de apreender, de que a lógica é processo de auto-constituição, e por isso termina o comentador com a tese inteiramente não hegeliana de que "das Absolute rein denkend zu erfassen bleibt dem menschlich-endlichen Denken jedoch versagt" (ib. 326).

[811] Já se adiantaram as teses da Introdução à História da Filosofia, de que "o significado é, em geral, a relação a um universal", e de que "a propósito do pensamento não se pode perguntar propriamente pelo significado; o pensamento é o próprio significado". Da reunião das duas infere-se a confirmação da tese de que o ser do pensamento, i.e., da categoria, é apenas a *relação* de qualquer particular à totalidade universal do sistema, a ideia. ("Bedeutung ist überhaupt Beziehung auf ein Allgemeines, auf eine Idee" (G.Ph. 139); "Beim Gedanken kann eigentlich nicht nach der Bedeutung gefragt werden; der Gedanke ist selbst die Bedeutung" (ib. 222).)

[812] Para uma discussão acerca da auto-aplicação ver Wiehl, "Selbstbeziehung und Selbstanwendung dialektischer Kategorien" (in Henrich (ed.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, 1978, 83-114); e Becker, "Das Problem der Selbstanwendung im Kategorienverständnis der dialektischen Logik" (in ib. 75-82).

Deverá, consequentemente, falar-se de um *princípio de auto e inter--aplicação generalizada das categorias lógicas*. É o próprio *ser* da entidade lógica, ou do conceito, que se constitui na auto-determinação do pensar, e não um ser ou uma entidade diferente dele. O conceito de livro não se folheia, mas o conceito de substância deve ser e fazer tudo o que lhe seja atribuído pela lógica, nomeadamente, e.g., fundar a essência num plano de necessidade.

Um critério suficiente para a exclusão da lógica deverá ser o da impossibilidade da auto-aplicação. As relações não auto-aplicáveis neste sentido, não devem pertencer ao auto-desenvolvimento do espaço lógico, ou à auto--determinação do conceito. A noção de pensamento objectivo só pode receber sentido, conforme pretende Hegel, na condição de não ser pensamento pensado por um sujeito, material ou espiritual, mas de ser um pensamento que se constitui a si sem suporte, como pura relação. Isto pretende Hegel justificar também com a teoria da frase especulativa.

À luz deste critério, não somos forçados a excluir em bloco da lógica nem o capítulo sobre a objectividade, nem o capítulo sobre a ideia da vida, mas eventualmente alguns dos seus momentos. A determinação do mecanismo é de que ocorra uma relação de diferença em que "os diferentes são objectos *completos* e *independentes* que, por isso, também nas suas relações só se relacionam entre si como *independentes*, e permanecem *exteriores* [entre si] em toda a ligação".[813] O mecanismo, assim definido, determina não só a relação entre partes da realidade física, mas é também acomodável como um modo de leitura, embora liminarmente insuficiente, das relações entre categorias lógicas.

Mas Hegel refere os termos de "acção" e "reacção"[814] entre os momentos desta relação, e é, certamente, discutível se se poderá falar com sentido de "reacção" a nível da determinação do espaço lógico, ou das categorias entre si. E, com certeza, aquilo "que é denominado destino",[815] que Hegel admite, entre outras possíveis, como uma interpretação para o processo mecânico, não é auto-aplicável e não pertence, senão como anotação e linguagem representativa, ao domínio abordado pela *Ciência da Lógica*.

A propósito do objecto químico, surgirão, do mesmo modo, algumas questões sobre até que ponto pode ser objecto da lógica. "O objecto químico distingue-se do objecto mecânico porque este último é uma totalidade que é

[813] "[D]ie Unterschiedenen [sind] *vollständige* und *selbständige* Objekte, die sich daher auch in ihrer Beziehung nur als *selbständige* zueinander verhalten und sich in jeder Verbindung *äußerlich* bleiben" (1816, 157).

[814] Ib. 164.14.

[815] [...] was Schicksal genannt wird" (ib. 167).

indiferente relativamente à determinação; no objecto químico, pelo contrário, a *determinidade* e, por isso, a *relação ao outro*, e o modo desta relação, pertencem à sua natureza."[816] À determinação do quimismo, assim enunciada, corresponde largamente uma descrição das relações entre categorias feita não de modo proposicional, mas como uma reflexão geral e exterior acerca do modo de relação de objectos categoriais. É questionável até que ponto é justo e útil falar de um "esforço" em direcção à "neutralidade quiescente"[817] por parte de uma categoria – mas não absurdo, – ou até que ponto se está a tratar de uma descrição largamente geral e metafórica de relações lógicas, ou seja, se o quimismo não deriva de uma contaminação do espaço lógico pelo elemento real.[818]

O processo teleológico, por sua vez, cujo conteúdo voltaremos a referir mais abaixo[819] é, sem dúvida alguma eminentemente lógico e, inclusive, metodológico, não obstante o tema do subcapítulo intitulado "o fim subjectivo" não ser auto-aplicável. Esta dificuldade irá retornar no capítulo acerca da "ideia do bem", onde se opera com a noção de "reflexão da vontade",[820] que supõe um agente subjectivo e que Hegel remete expressamente para a "teleologia exterior".[821] A definição do fim subjectivo é, no entanto, um auxiliar necessário à explicitação do "fim realizado [ausgeführt]", onde se definirá uma relação central para a compreensão do conceito lógico como *fim*, como *dever-ser* e como meio da sua própria realização objectiva e real. "O processo teleológico é a *tradução* do conceito, existente distintamente como conceito, na objectividade; mostra-se [aí] que este traduzir num outro [que é] pressuposto, é o ir conjuntamente consigo do conceito, por si mesmo e consigo mesmo."[822] O que acontece nestes passos da *Ciência da Lógica* parece contrariar duas características que lhe são impostas pelo princípio do auto-desenvolvimento necessário, a que ela não pode renunciar: o esvaziamento da lógica de qualquer referência plena à realidade como exterior ao conceito, que o discurso lógico impõe; e a necessidade de que toda a característica enunciada para o espaço lógico seja definitória do modo de ser categorial.

[816] "Das chemische Objekt unterscheidet sich von dem mechanischen dadurch, daß das letztere eine Totalität ist, welche gegen die Bestimmung gleichgültig ist; bei dem chemischen dagegen gehört die *Bestimmtheit*, somit die *Beziehung auf Anderes* und die Art und Weise diese Beziehung seiner Natur an" (ib. 175).

[817] "Streben", "rühige Neutralität" (ib. 177).

[818] Cf. e.g., 177.10.

[819] Ver Cap. 4.1 infra.

[820] "Reflexion des Willens" (ib. 278).

[821] Cf. ib. 279.10.

[822] "Der teleologische Prozess ist *Übersetzung* des distinkt als Begriff existierenden Begriffs in die Objektivität; es zeigt sich, daß dieses Übersetzen in ein vorausgesetztes Anderes das Zusammengehen des Begriffes *durch sich selbst mit sich selbst* ist" (ib. 197-198).

Neste capítulo da lógica, o facto de que as relações conceptuais têm de ser entendidas também como relações objectivas conduz o interesse da exposição para modos de relação eminentemente aplicáveis ao real, fazendo com que o interesse de auto-aplicação e de auto-definição do modo de ser categorial – que a lógica sempre supõe – passem para segundo plano. Este recuo para o segundo plano da exposição não acarreta, contudo, a subversão do seu sentido fundamental.

A objectividade do conceito é a sua capacidade de se auto-mediar, o que significa, de dispor separadamente os seus momentos e de os reintegrar. Esta reintegração é regida pela subjectividade e pelas formas discursivas do pensar apresentadas. Hegel explicita este processo como a universalidade que se singulariza, com a subsequente constituição de sentido discursivo no juízo e, por fim, como a capacidade de reunião extensiva e sistemática, no silogismo, desses momentos diferenciados. O silogismo, ou também os modos de raciocínio e argumentação não são somente raciocínio que visam à demonstração, mas sobretudo a expressão das possibilidades intrínsecas do pensar. E esta expressão Hegel julga poder encontrar concentrada de modo explícito no termo mediador do silogismo disjuntivo, como se viu . Este termo médio é o universal concreto, ou seja, o universal auto-diferenciado em particulares e singulares e, por outro lado, também o singular que reflecte em si a totalidade das suas relações e, por isso, é também ele a forma do universal concreto.

2.12.9. *A ideia de vida à luz da auto-aplicação das categorias lógicas*

A vida é a primeira determinação hegeliana da ideia, ou seja, do retorno a si do conceito.[823] Assim como a teleologia, também a vida traz à expressão uma determinação central do método dialéctico. Hegel entende o auto-movimento e determinação à imagem da ordem sistémica do organismo. Não há dúvida, porém, de que o conteúdo da exposição depressa perde a sua característica lógica e se volta para a sua concreção na filosofia real. Nem sequer metaforicamente se poderia, com efeito, considerar como categorias ou princípios lógicos, alguns dos que Hegel se serve para caracterizar a vida, como a sensibilidade, a irritabilidade ou o sentimento, a excitação e, muito menos, embora correcta ao seu nível, a observação de que "o vivente possui o privilégio da dor".[824] As categorias podem ser pensadas como vivas, em mais do que um sentido. O pensar que se auto-desenvolve e diferencia, a síntese categorial que é realizada sobre momentos opostos, ou a relação concreta do universal com o singular são traços característicos do pensar como *vida lógica*. As categorias podem ser pensadas como vivas, muito concretamente, por exemplo, numa concepção em que a vida se prolonga como organização simbólica.[825] Mas as categorias, como quer que sejam pensadas, não podem sentir dor. Neste ponto, em especial, ou o princípio da auto-aplicação generalizada, ou a coerência da *Ciência da Lógica* não parecem sustentáveis.

O motivo da referência excessivamente concreta a fenómenos fisiológicos, reside na concepção da vida como ideia na imediatez. É que a vida, mesmo que somente lógica, apenas existe na sua concretude real, e Hegel parece conduzido a expor muitas das características somente lógicas da vida a partir da vida conforme existente na natureza e no espírito, características que não cabem, em rigor, na lógica. A ideia imediata *é* vida e, como tal, real. Não há uma ideia imediata ainda abstracta, mas há uma descrição lógica ou natural de uma mesma realidade.[826]

Objectividade e vida, embora pareçam exceder o domínio lógico, integram-se na organização lógica como um todo. É um princípio de ordenação essencial à economia da lógica que à totalidade integralmente desenvolvida do subjectivo, que Hegel expôs como conceito, juízo e silogismo, sucede a tematização de relações exteriores e dotadas de diferença e oposição em relação à subjectividade, ou seja, a objectividade. E, por conseguinte, embora

---

[823] A importância da ideia da vida em Hegel deriva de que esta ideia permitirá uma síntese entre a metafísica aristotélica e a filosofia moderna, ao ligar a "alma", ou forma substancial do ser vivo ao cogito cartesiano, fazendo da substância também sujeito, segundo mostra Ilting, "Hegels Philosophie des Organischen" (in Petry (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften,* Stuttgart / Bad-Canstatt, 1987, 349-376), 356-357; a determinação da filosofia da natureza pela ideia faz-se, consequentemente, a partir da ideia de vida, segundo Illeterati (*Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, 1995, 285), ideia que assume, por essa via, uma função sistemática fundamental. D'Hondt escolhe a categoria da vida para a exposição da concretude da história, que nunca se deixa reduzir a algum esquema dado. No seu entusiasmo interpretativo, que descobre o privilégio do real, renuncia, porém, ao verdadeiro significado da especulação em Hegel, que liga o real, histórico ou natural, à sua compreensão: "Il [sc. Hegel] donne une explication de la mystification spéculative, et il ne croit pas pouvoir s'en libérer lui-même" (*Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, 1987, 179). "Ses excès spéculatifs n'éttouffent jamais complètement as tendance réaliste..." (ib. 458) Realismo e especulação não são, porém, de modo nenhum inconciliáveis, mas pelo contrário inseparáveis.V. tb. Idem, "Le Concept de la Vie, chez Hegel" (in Horstmann & Petry (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Stuttgart, 1986, 138-150); Düsing, "Die Idee des Lebens in Hegels Logik", (in ib. 276-289); ou Findlay, "The Hegelian Treatment of Biology and Life" (in Cohen & Wartofsky, *Hegel and the Sciences,* Dordrecht, 1984, 87-100).

[824] Cf. 1816, 219.37; 220.20; 221.1; 223.26; "Der Schmerz ist daher das Vorrecht lebendiger Naturen" (ib. 222.36).

[825] Veja-se a definição contemporânea do "meme", analogia simbólica e cultural do "gene" biológico, por R. Dawkins (*O Gene Egoísta*, Lisboa, 1999, 269ss.). Para o seu comentário filosófico v. Hösle, *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert* (München, 1997), 258-260.

[826] Daí não haver motivo para a preocupação quanto à correcta definição do espaço lógico que subjaz à observação de Hösle, de que "zwischen dem logischen und dem realphilosophischen Leben besteht nahezu keine Unterschiede [...], so daß man fast von Identität sprechen kann" (Hösle, *Hegels System*, Hamburg, 1988, 113).

a lógica possa considerar-se também como teoria da subjectividade,[827] ela deve ser entendida sobretudo como teoria do conceito e da verdade. A objectivação do conceito é o tema da *Ciência da Lógica*, e a totalidade do seu desenvolvimento pode ser compreendido em analogia a uma dedução transcendental, ou seja, à justificação, e demonstração da validade objectiva das categorias do puro pensar. A função da *Ciência da Lógica* é a de evidenciar que à forma subjectiva corresponde necessariamente um conteúdo objectivo, e que o conceito enforma o objecto de forma constitutiva e original.

A lógica do conceito subjectivo é a descrição dialéctica dos modos da inteligibilidade na sua pura forma: conceito, juízo e silogismo. O *conceito* descreve os aspectos simultaneamente pontual e relacional de toda a entidade pensável, o *juízo* mostra o modo como essa entidade se organiza de um modo discursivamente pensável, e o *silogismo* expõe como a discursividade se encadeia de tal modo que o pensamento é objectivo e sistemático. A lógica do conceito objectivo é, por sua vez, a descrição dialéctica de como a discursividade e concatenação sistemáticas do pensar são a determinação de objectos e de relações originalmente distintos do pensar, i.e., de como o pensar é a sua própria exteriorização. E o pensar só se pode apreender a si próprio, como conceito, na medida em que é subjectivo e objectivo.

Contudo, como se fez notar, muito do conteúdo do capítulo sobre a "Objectividade" não é auto-referente ou auto-aplicável; por conseguinte, pertence a uma esfera real e não lógica. E, com a exposição da ideia da vida, o conteúdo torna-se ainda mais definidamente real e não lógico, não obstante as relações da vida serem, sem dúvida, em grande medida aplicáveis ao movimento e constituição do pensar, conforme se verificará abaixo. Aquilo que conduz a exposição a uma excessiva concretude, especialmente quando acede à ideia na sua forma imediata, a ideia de vida, é que uma vez sintetizadas a subjectividade e a objectividade, o conceito é *objectivo*. A referência ao real é uma constante lógica, e este real já está estabelecido em geral com a auto-mediação do conceito subjectivo, que se deixa pensar como objectividade. Tal referência torna-se inescapável ao se alcançar a ideia na sua imediatez. A menção, no início da apresentação da objectividade, do argumento ontológico,[828] significa que o conceito não pode ser adequadamente pensado, a não ser como realizado. E, por conseguinte, a ideia, que é conceito adequadamente pensado, é pensada imediatamente como realizada. Ela é vida lógica, que se distingue da vida natural ou espiritual, não pelo seu conteúdo, mas, segundo Hegel, *pelos seus pressupostos*, ou pela ordem sistemática em que se encontra inserida, como se verá em seguida.

[827] Conforme a tese de Düsing (cf. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn, 1995, 335, 344, 375-376).

[828] Cf. 1816, 150.

Não seria possível defender a *concretude do universal* e a *objectividade do pensar* e não entender o conceito como realidade. O conceito é ideia porque é realizado e, imediatamente, vida. A distinção entre vida lógica e vida natural não é entre duas entidades distintas, e.g. uma auto-aplicável e outra não, mas entre descrições de um mesmo fenómeno mediato e real a partir de histórias – ou pressupostos – diversos. "A vida da natureza é a vida, enquanto lançada na *exterioridade da subsistência*, tem a sua *condição* na natureza inorgânica e é, como os momentos da ideia, uma diversidade de figuras efectivas. A vida na ideia não tem esses *pressupostos*, os quais são figuras da efectividade; o seu pressuposto é o conceito, conforme foi [aqui] considerado."[829] A questão sobre a diferença entre a realidade segundo a lógica e segundo a 'filosofia real' recebe aqui uma parte da sua resposta: cada uma possui um lugar sistemático – i.e., pressupostos – diversos. Seria correcto, embora ainda insuficiente, dizer-se que são perspectivas diversas sobre o mesmo, posto que se trata, na verdade, de uma auto-diferenciação especulativa das condições de toda e qualquer inteligibilidade, i.e., da ideia absoluta. A lógica é somente, toda ela, a descrição de si mesma e da sua auto-diferenciação especulativa. A ordem lógica e a ordem real cruzam-se na categoria "*lógico-real*"[830] da vida, e as suas exposições divergem a partir daí, o real em direcção ao espírito, o pensar em direcção à ideia absoluta. Os pressupostos diferentes são como dois movimentos que se encontram na vida, como realidade lógica, ou como lógica realizada, e a vida, conforme tomada a partir de uma ou da outra cadeia de figuras é lógica, natural ou espiritual. A ideia é eminentemente concreta e, conforme se referiu, a concretude é singular. "O indivíduo vivo, inicialmente separado do conceito universal da vida, é uma pressuposição [...]. Por intermédio do processo com o mundo, que é com ele pressuposto, ele pôs-se a si mesmo, *para si* como a unidade negativa do seu ser-outro, como a fundamentação de si mesmo; ele é, assim, a efectividade da ideia, de modo tal que o indivíduo se produz agora a partir da *efectividade*, assim como anteriormente se produziu a partir do *conceito*."[831] A vida dá-se como indivíduo vivo uma vez que é a ideia

[829] "Das [...] Leben der Natur [ist] das Leben, insofern es in die *Äußerlichkeit des Bestehens* hinausgeworfen ist, an der unorganischen Natur seine *Bedingung* hat und wie die Momente der Idee eine Mannigfaltigkeit wirklicher Gestaltungen ist. Das Leben in der Idee ist ohne solche *Voraussetzunden*, welche als Gestalten der Wirklichkeit sind; seine Voraussetzung ist der *Begriff*, wie er betrachtet worden ist" (ib. 213).

[830] Cf. 1830, § 79 A.

[831] "Das lebendige Individuum, zuerst aus dem allgemeinen Begriff des Lebens abgeschieden, ist eine Voraussetzung [...]. Durch den Prozeß mit der zugleich damit vorausgesetzten Welt hat es sich selbst gesetzt, *für sich* als die negative Einheit seines Andersseins, als die Grundlage seiner selbst; es ist so die Wirklichkeit der Idee, so daß das Individuum nun aus der *Wirklichkeit* sich hervorbringt, wie er vorher nur aus dem *Begriff* hervorging" (1816, 225).

na sua concretude imediata. E o processo pelo qual a vida se refere sempre ao seu mundo próprio é o processo, de cariz lógico, pelo qual a ideia se produz a si mesma, na sua efectividade, como indivíduo vivo e concreto. Mesmo o "processo do género", ou seja, o processo em que o universal da vida gera o indivíduo e é por ele gerado, possui uma faceta que Hegel procura apreender como eminentemente lógica, embora apenas concretizável na sua existência efectiva, ou natural. A estrutura da auto-posição do sujeito é real apenas na medida em que é lógica, e inversamente, e a expressão primeira desta unidade entre realidade e conceito é a ideia da vida.

A concretude do singular, no conceito subjectivo, já podia ser considerada como se determinando além da abstracção lógica, como se viu. O singular é eminentemente real e, como singular agora concretizado pela objectividade e pela ideia, é indivíduo vivente, e aquele que é para considerar como o universal objectivo.

No que diz respeito à questão geral da auto-aplicabilidade, deverá concluir-se que no terreno da objectividade e da vida, a lógica e a realidade interagem de tal modo que não se poderia dizer que as respectivas categorias lógicas percam a sua propriedade de auto-aplicabilidade. Uma observação das categorias que Hegel classifica sob o índice da "ideia", pese embora algumas dificuldades, confirmam, em geral, ressalvadas excepções devidamente justificadas pelo cruzamento entre lógica e realidade ocorrido na ideia de vida, o critério da possibilidade de auto-aplicação reflexiva como distintivo da logicidade das categorias. São essas categorias a "ideia de vida", cujos problemas centrais, no que diz respeito à sua pertença à lógica ou à filosofia real já abordámos, a "ideia do conhecimento", dividida em "ideia do verdadeiro" (dividida em "conhecimento analítico" e "conhecimento sintético"), e "ideia de bem". Somente após estes itens, Hegel passará à exposição do capítulo final da Lógica, denominado "ideia absoluta". Os conteúdos sucessivamente apresentados são, em geral, auto-referentes. Assim, a ideia de conhecimento é novamente ela mesma um conhecimento determinando aliás retrospectivamente também como conhecimento todas as outras categorias. "O conhecimento deve [...] ser um *proceder*, um *desenvolvimento de [momentos] diferentes*",[832] quer se trate do desenvolvimento de categorias lógicas, quer se trate do conhecimento no âmbito de qualquer outra ciência.

2.12.10. O conhecimento como categoria lógica à luz da auto-aplicação das categorias

A definição do conhecimento como categoria lógica e, mais especificamente, como *ideia* lógica, ou conceito realizado, é resultado da auto-determinação do conteúdo que a lógica dialéctica desenvolve desde o seu início. A reunião da subjectividade com a objectividade não é uma operação extra-lógica, que só pudesse ou devesse ocorrer após definidos os parâmetros puramente abstractos do pensar e a sua validade própria. Encontrado e definido, com a vida, um momento real e imediato dessa unificação, é a própria negatividade deste imediato que conduz a auto-determinação do pensar em direcção ao momento mediador do conhecimento, onde a unidade de objectivo e subjectivo se põe como unidade diferenciada ou, em termos puramente lógico-conceptuais, com o estatuto de "juízo" da ideia,[833] o qual contém, em geral, o conceito como dividido em momentos autónomos.[834]

[832] "Das Erkennen soll [...] ein *Fortgehen* , eine *Entwicklung von Unterschieden* sein" (ib. 243).

Deve advertir-se que a tematização do conhecimento como categoria lógica é o resultado último da lógica de Iena, e uma das condições de um pensamento que se possa compreender como auto-constituído.[835] A inclusão do *conhecimento* como categoria final da lógica de Iena, ou como ideia, na *Ciência da Lógica*, resulta essencialmente da definição da reflexão como auto-reflexão imanente do conteúdo lógico. Esta determinação do conteúdo como englobando em si as condições para a sua própria alteração e desenvolvimento, conduz Hegel a considerar que o movimento do conceito é auto-movimento e, por conseguinte, movimento objectivo. Isto quer dizer que o movimento não é provocado por nenhum sujeito exterior a ele, nem é necessário à lógica que as suas determinações sejam operadas ou conhecidas por um sujeito exterior. E isto não significa somente, ou em primeira linha, que a lógica dialéctica seja um conjunto de definições ou regras de operação objectivadas, como fórmulas dadas imediatamente, cuja aplicação, derivação ou significado são conferidos, de modo inquestionado, a um sujeito. Tanto as condições de operação quanto o sujeito são definidos, em todas as suas condições, no interior do conteúdo, e como o conteúdo. A aplicação, a prática ou o movimento pelo qual são derivados os significados das formas lógicas é, segundo Hegel, assunto cuja formulação geral pode e deve pertencer a essas mesmas formas.

Vimos que a articulação do sentido é constituída, a um nível rudimentar, pela distinção entre os diferentes momentos do conceito e, de modo mais completo, indicada pelas formas do juízo. O facto de as formas do juízo, bem como as do raciocínio e operadores modais – que Hegel inclui na sua teoria do juízo – exprimirem modos de relação cognoscitiva ao mundo ou, em termos lógicos, da relação entre singular, particular e universal, constitui um potencial de conteúdo inscrito no próprio *logos*, linguístico, conceptual ou

[833] Ib. 227.35.
[834] Cf. ib. 58.32.
[835] V. JSE II, 121.

real, que o filósofo procura explorar dialecticamente. Estas formas são intencionalidades de sentido já presentes no conceito e nos seus derivados puramente lógicos. E, ainda mais, é possível ordená-las de tal modo que umas derivem das outras, com o resultado de que o próprio conhecimento não necessita de ser objecto de uma doutrina ou teoria independente, mas é também ele, uma intencionalidade lógica ou, nos termos hegelianos, um conteúdo inerente ao conceito lógico. Por isso não é preciso desenvolver uma teoria do conhecimento independente da lógica.

Na *Lógica* de Iena, de um modo que se mantém de resto programático para a *Ciência da Lógica*, embora divirja na sua realização, o movimento do conteúdo lógico em direcção à categoria do conhecimento ocorre através dos movimentos opostos, mas que acabam por convergir no conhecimento, de "reflexão do sujeito" e "realização do predicado".[836] A cópula do juízo contém o significado da reflexão como realização, e inversamente. A reflexão do real, ou a realidade da reflexão, corresponde simplesmente ao conhecimento, e não só, contudo, ao conhecimento entendido como organização subjectiva e exterior do seu conteúdo real, mas como *pertença* desse real, radicada, afinal (segundo a *Ciência da Lógica*) na ideia de vida e no seu processo real. A ligação proposta entre vida e conhecimento é, justamente, a expressão de que o conhecimento não é dissociável do todo organísmico em que se encontra inserido, ou da vida como ideia na sua forma lógica, natural e espiritual, ou histórica. Assim, e se de facto se pode considerar com sentido a vida como processo lógico, o conhecimento é o resultado inerente da auto-negação da vida. A ideia imediata da vida reflecte-se, como género universal, na ideia cindida e mediatizada do conhecimento.

Esta reflexão, por força da sua génese lógica, é auto-reflexão da vida, em que o universal concreto que ela é se cinde em sujeito ideal e objecto real particulares que se vão relacionar, e constituir a "ideia do verdadeiro". Essencialmente, esta reflexão é pertença do movimento lógico objectivo e, conforme a análise posterior virá a evidenciar, também do movimento real. Assim, a lógica procura tematizar a própria subjectividade como determinação objectiva dos seus conteúdos significativos, do mesmo modo como a filosofia da natureza virá a tematizá-lo na sua própria auto-reflexão, ou no seu "juízo", pelo qual se inaugura uma nova imediatez, a do espírito. A lógica é uma teoria da subjectividade, e de uma subjectividade concreta, precisamente porque tematiza a objectividade, ou que encontra no conceito os princípios materiais para a tematização do seu ser-fora-de-si e do seu retorno cognoscitivo a si.

E Hegel, por meios radicalmente distintos dos de Kant, evidencia que a pura forma lógica possui já os meios para a determinação de modos de conhe-

[836] Ib. 95.

cimento real. A reflexão é integrada no movimento das categorias e, nesse sentido, é objectivada. Mas, apesar disso, como motivo condutor da derivação e aplicação das categorias, ela mantém a função de *sujeito* interno condutor do processo de exposição lógica. Este processo pode, então, auto-orientar-se. Na lógica de Iena, o momento em que a pertença do sujeito condutor à lógica é explicitado significa o fim da "reflexão exterior" que Hegel, nesse período, considerava característica da lógica, e o início da disciplina da *Metafísica*, então considerada por Hegel como autónoma.

Na *Ciência da Lógica*, o conhecimento é apresentado como conhecimento sintético e analítico, questão que será abordada com maior atenção no capítulo seguinte. E *ambas* estas determinações – apesar da aparente contradição – são aplicáveis à *totalidade* do desenvolvimento categorial da lógica. A tematização do conhecimento analítico e sintético é explicitamente aplicada ao processo interno do conhecimento lógico, de modo generalizado. Assim, curiosamente, as duas categorias opostas podem ser aplicadas ao conhecimento lógico. "O método do conhecimento absoluto é *analítico*. A objectividade absoluta do conceito, cuja certeza ele é, é que o método unicamente *encontra* em si as determinações subsequentes do seu universal inicial. – Mas ele é igualmente *sintético*, na medida em que o seu objecto, determinado imediatamente como universal *simples*, se mostra como um *outro*, por intermédio da determinidade que ele próprio possui na sua imediatez e universalidade."[837]

2.12.11. A ideia da verdade à luz da auto-aplicação das categorias lógicas

A estrutura reflexiva da lógica culmina na doutrina da ideia, que temos vindo a comentar, e que se define como o conceito do conceito, ou o conceito adequado. E, mais uma vez, com a ideia da verdade, esta estrutura reflexiva da ideia se confirma como possibilidade, e necessidade, de auto-aplicação generalizada das categorias. Do mesmo modo como o conteúdo essencial das restantes determinações da ideia, também a ideia da verdade recebe um momento essencial do seu sentido e da sua definição própria na sua aplicação às restantes categorias lógicas, bem como a si mesma. A verdade é não só aplicável, mas também ontologicamente constitutiva das restantes categorias. A questão pela verdade não se deve aplicar apenas ao juízo

[837] "Die Methode des absoluten Erkennens ist insofern *analytisch*. Daß sie die weitere Bestimmung ihres anfänglichen Allgemeinen ganz allein in ihm *findet*, ist die absolute Objektivität des Begriffes, deren Gewißheit sie ist. – Sie ist aber ebensosehr *synthetisch*, indem ihr Gegenstand, unmittelbar als *einfaches* Allgemeines bestimmt, durch die Bestimmtheit, die er in seine Unmittelbarkeit und Allgemeinheit selbst hat, als ein *Anderes* sich zeigt" (1816, 291).

ou tão-pouco, em primeiro lugar, à relação entre inteligência e real. A verdade é já uma determinação intrínseca à categoria, por si só e independentemente da sua relação a algo de outro. "A única questão que importa [...é] se um sujeito determinado [...], em si e por si, possui verdade." "A forma lógica [...] é já *por si mesma a verdade*,"[838] ou seja, a forma lógica recebe sentido na sua possibilidade, em primeiro lugar, de auto-aplicação e apenas de modo derivado, de uma aplicação à questão pela relação entre o sujeito de conhecimento e o seu objecto. A definição da ideia da verdade, tomada em conjunto com a noção de que a forma lógica é já em si mesma a verdade, antes ainda de ser comparada com o real que aparece como exterior a ela, confirma a tese da auto-aplicação generalizada das categorias, bem como a da imanência do real na constituição lógica. Se a verdade é a adequação, ou reunião do conceito com a realidade, a caracterização da categoria lógica como só por si verdadeira implica que nela já está implícita e constitutivamente envolvida a realidade.

"A ideia é o *conceito adequado*, o *verdadeiro* objectivo, ou o *verdadeiro como tal*."[839] A ideia é não só verdadeira, mas é *o verdadeiro*, ou seja, contém *no seu conteúdo imanente* o princípio do acordo da realidade com o pensar, que irá ser exposto como conhecimento e, de forma integral, como ideia absoluta. "Apenas a ideia absoluta é *ser*, *vida* imperecível, *verdade que se sabe a si mesma*, e é *toda a verdade*."[840] A ideia absoluta é o reconhecimento da verdade, ou seja, do acordo do pensar com a realidade, como o conteúdo da ideia. A verdade é o acordo do subjectivo e do objectivo ou "a unidade do conceito com a realidade".[841] O conhecimento é dotado de verdade, uma vez que, como ideia, ocorre no domínio da unidade do conceito com a realidade e a efectividade e, como momento segundo da ideia, é o momento da cisão dessa unidade, ou seja, o momento onde sujeito e objecto aparecem como cindidos, ou como entre si opostos. A imediatez da ideia na vida, ideia em si, torna-se "universal para si"[842] na experiência da morte e da reprodução no seio da espécie, e cinde-se, produzindo uma nova mediação: identidade e diferença reunidas numa só ideia, a do conhecimento.

A ideia do conhecimento abrange, na classificação proposta por Hegel, a "ideia da verdade" e, como seu resultado, a "ideia do bem". O acordo que o conhecimento pressupõe entre conceito e realidade não pode ser efectivado

[838] "[D]ie Frage, die allein Interesse hat [...ist] ob ein bestimmtes Subjekt, [...] an sich und für sich Wahrheit habe" (ib. 233); "die logische Form [...] ist schon *für sich selbst die Wahrheit*" (ib. 24).

[839] "Die Idee ist der *adäquate Begriff*, das objektive *Wahre* oder das *Wahre als solches*" (ib. 205).

[840] "[D]ie absolute Idee allein ist *Sein*, unvergängliches *Leben*, *sich wissende Wahrheit* und ist *alle Wahrheit*" (ib. 284).

[841] "[D]ie Einheit des Begriffs und der Realität" (ib. 239).

[842] Cf. ib. 21-22.

pela ideia da verdade, que Hegel apresenta inicialmente como conhecimento *teórico*, visto este permanecer subjectivo. "Na ideia teorética, o conceito subjectivo está, como o *universal*, [o] em si e para si *sem determinação*, perante o mundo objectivo, do qual toma o conteúdo determinado e o preenchimento."[843] O conhecimento, ou a verdade em sentido teórico não pode efectivar a sua determinação de síntese entre subjectivo e objectivo, uma vez que o conceito se mantém, por princípio, como uma subjectividade inefectiva perante o objectivo, cujo estatuto é, por isso, o de um imediato. O conceito subjectivo está dependente de uma determinação a partir do seu objecto, sem poder jamais transformar tal determinação em auto-determinação. A efectivação daquilo que está subjacente à intencionalidade da ideia do verdadeiro é explicitado portanto pela ideia prática, na qual a determinação do sujeito é entendida como integralmente ligada à determinação também do seu objecto. Assim, o bem, ou o momento prático é a verdade do conhecimento, e deverá dizer-se, mesmo, a verdade da ideia da verdade. A *demonstração*, o selo da verdade, é uma actividade do sujeito do conhecimento, onde a independência e a-logicidade do objecto é superada; mas então são as próprias condições pressupostas pelo conhecimento, nomeadamente a separação do objecto em relação ao sujeito, que são, no mesmo passo, superadas. A necessidade conceptual do acordo entre o sujeito e o seu objecto conduz o conhecimento teórico à ideia do bem, ou seja, à ideia do acordo entre o conceito e a realidade.

A ideia prática está apreendida na "ideia do bem" e possui o seu momento imediato como teleologia finita, pela qual o sujeito se propõe fins no mundo objectivo e define meios com vista a esse fim. Tal determinação do pensar poderá suportar, com vincada reserva, uma aplicação a si própria é às restantes categorias do domínio lógico, como a mediação que cada categoria faz pelas outras no sentido de apontar ao seu fim, a ideia absoluta e à sua realização. A maior parte do capítulo sobre a teleologia finita consiste na crítica a uma concepção do bem como ideia a ser efectivada através de uma teleologia exterior ao objecto, de contornos subjectivos.[844] Tal crítica é, aliás, um topos que se repete também noutras ocasiões, e o resultado é o reconhecimento do bem como *objectivo*, como objecto dado que, mais do que definido pelo sujeito finito e efectivado pela aplicação de meios entendidos como a ele inteiramente indiferentes, deve ser *reconhecido*. "A vontade

[843] "In der theoretischen Idee steht der subjektive Begriff als das *Allgemeine*, an- und für sich *Bestimmungslose* der objektiven Welt entgegen, aus der er sich den bestimmten Inhalt und die Erfüllung nimmt" (ib. 277).

[844] Que a teleologia imanente, ao contrário da finita, possui implicações sistemáticas generalizadas, mostra Verra, "Il sistema della vitalità in G. W. F. Hegel" (in *Revue internationale de philosophie*, 53 (1999), 555-566).

interpõe-se, por conseguinte, no seu próprio caminho para alcançar o seu fim, porque se separa do conhecimento, e a efectividade exterior não recebe para ela a forma do verdadeiramente-sendo; a ideia do bem só pode, por conseguinte, encontrar a sua completação na ideia do verdadeiro."[845] A categoria da teleologia finita, que explicitamente pretende realizar a síntese lógica de que o conhecimento não é capaz, encerra em si a contradição de se definir a partir da exclusiva subjectividade mas pretender, simultaneamente, que essa subjectividade se possa acordar com um objecto que começou, nessa definição subjectiva de fins, por ser ignorado.

O bem, conforme Hegel o entende, não é postulado,[846] nem algo que somente deve-ser,[847] nem "possui [...] na exterioridade um ser-aí somente contingente e destrutível".[848] A ideia hegeliana do bem não se realiza como teleologia finita, presa de uma má infinidade, na qual o telos subjectivo e finito jamais se pode confirmar na realidade exterior. O bem apenas se realiza na sua síntese com o conhecimento, com a incorporação da objectividade, da exterioridade conforme existe em si e por si mesma. Fora da objectividade, o bem converte-se no seu oposto,[849] no infinito emprego de meios finitos, todos igualmente indiferentes relativamente ao bem aparentemente visado, mas que, na verdade, como "dever que se eterniza",[850] não se *deve* efectivamente realizar.

A ideia do bem, todavia, não obstante ser mais concreta do que a do conhecimento, só se realiza como ideia absoluta ao retornar e incorporar a ideia teorética, por razões que se verão em seguida. "A efectividade encontrada é determinada, simultaneamente, como o fim absoluto realizado, mas não como [acontece] no conhecimento que [ainda] procura, meramente como mundo objectivo sem a subjectividade do conceito; ela é determinada como mundo objectivo cujo fundamento interior e efectivo subsistir é o conceito. Esta é a ideia absoluta."[851] Hegel segue os motivos platónico e espinosista

[845] "Der Wille steht daher der Erreichung seines Ziels nur selbst im Wege dadurch, daß er sich von dem Erkennen trennt und die äußerliche Wirklichkeit für ihn nicht die Form des Wahrhaft-Seiende erhält; die Idee des Guten kann daher ihre Ergänzung allein in der Idee des Wahren finden" (1816, 280-281).

[846] Cf. ib. 280.3.

[847] Cf. ib. 279.38.

[848] "[...] hat das Gute in ihr [sc. in der Äußerlichkeit] nur ein zufälliges, zerstörbares Dasein [...]" (ib. 279).

[849] Sobre esta temática, cf. e.g. na *Fenomenologia* (1807, 434-435).

[850] "[P]erennierende[s] *Sollen*" (1832, 141).

[851] "Die vorgefundene Wirklichkeit ist zugleich als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt, aber nicht wie im suchenden Erkennen bloß als objecktive Welt ohne die Subjektivität des Begriffes, sondern als objektive Welt, deren inneren Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist. Dies ist die absolute Idee" (1816, 283).

da incorporação do bem e do conhecimento, da ligação entre necessidade teorética e liberdade prática. O bem não é um deve-ser exterior e ocasional, função do agir subjectivo, e dependente de uma aproximação ao infinito que, melhor que o realizar, se interpõe no caminho dessa realização. Ele é antes a realização efectiva do conceito e o seu acordo com a realidade, do conhecimento que se acorda com o seu mundo. A ideia absoluta pode ser pensada, na sua forma lógica, por meio da descrição da operação das categorias lógicas, conforme temos vindo a observar, descrição que deve ser entendida como a reconstrução pensante do processo objectivo de simultânea reflexão e realização da realidade em geral. A realidade complexifica-se segundo os modos da reflexão que a lógica define e explicita, no mesmo passo em que as determinações complexas do pensar se põem como realidade exterior.

2.12.12. A síntese praxística entre a ideia teorética e a ideia prática

Assistimos à síntese entre a ideia teorética e a ideia prática como um movimento do pensar pelo qual o momento teorético encontra a sua verdade no momento prático, ou na ideia do bem. Mas esta, por seu turno, tomada abstractamente, permanece um "dever-ser" inefectivo, um mau infinito regido por uma moralidade formal e subjectiva, cuja crítica é, na verdade, um dos topoi mais marcantes de todo o pensamento de Hegel. A forma pode, em geral, apresentar-se como moralidade subjectiva e formalística, ou como princípios exclusivamente transcendentais do saber, cuja validade transcende e antecede qualquer experiência e determinação empírica. Em qualquer dos casos, uma forma que não se confirma e efectiva na realidade é uma forma não-verdadeira, quaisquer que sejam os argumentos que suportem a sua validade, ou por maior que seja a sua certeza. A certeza formal que não se faz verdade material e empírica é a máxima inverdade, que a si própria se dispensa e anula. Os factos são perante ela tanto mais brutos e, também eles, tanto mais inverdadeiros, quanto maior o formalismo e pureza do ideal. A necessidade da realidade e da realização efectiva da forma ideal,[852] aparece como crítica da consciência moral entendida como "dever-ser", e conduz a uma concepção em que a realidade é entendida como *conteúdo*, ou seja, já enformada pelos fins últimos da razão, e não como *matéria* separada da razão teorética ou prática. O bem tem, pois, de retornar ao conhecimento da realidade, onde os fins subjectivos já se encontram afinal realizados, ou melhor, em realização, sob pena de permanecerem um dever que se eterniza, por definição irrealizável, sem possibilidade de dar forma a um real alienado.

[852] V. Barata-Moura, *A "Realização da Razão". Um Programa Hegeliano?* (Lisboa, 1990), 123-127, 139-140.

O bem tem de ser, antes, *reconhecido* na realidade, e não *produzido* a partir de fins subjectivos. Se de todo se pode, e deve realizar, o bem já se encontra em realização, posto que a realidade não esteve com certeza à espera dos teóricos acerca do bem e dos fins últimos da humanidade, da sociedade ou da história para se começar e efectivar.[853] O mundo encontrado é já suportado pelo conceito e pelo fim absoluto na sua realização. A tarefa, desta perspectiva, é somente a de o conhecer, não de o produzir. A concepção resultante parece submeter a acção e toda a práxis ao primado do exercício contemplativo de reconhecimento post-facto do processo já acontecido do espírito. A filosofia de Hegel parece cair então sob o conceito de um *teoreticismo* que subordina toda a acção ao conhecimento, e a crítica a esta subordinação foi uma fonte da maior importância para o pós-hegelianismo.[854]

Contudo, como mostra Riedel, parece mais consistente com o pensamento de Hegel a tese duma "co-originariedade de teoria e práxis".[855] Hegel concebe um projecto não de pura contemplação mas onde ser e dever-ser estão mutuamente implicados. "Esta concordância entre ser e dever-ser não é, entretanto, rígida e sem processo; pois o bem, o fim último do mundo só *é* enquanto permanentemente se produz."[856] Ora, na co-originariedade e mútua implicação, o momento prático é, entretanto, privilegiado em mais do que um sentido. O teoreticismo representado pela vontade de reconciliação entre ser e dever-ser, e pelo referido retorno da ideia do bem ao conhecimento, não deve fazer esquecer que o prático é a verdade do teorético segundo a ordem da exposição lógica: o prático é o mais concreto e o melhor determinado. Se a ideia prática retorna à ideia teorética para constituir assim a ideia absoluta, tal só acontece na exacta medida em que o conhecimento, em todas as suas formas finitas, ou como o conhecimento "que ainda procura" ficou superado na ideia prática. O retorno ao conhecimento, ao teorético, só pode ser entendido como a realização de um modo de conhecimento – e de acção – que não se resume às suas formas finitas, para as quais são válidos os argumentos que mostram os limites tanto de um quanto da outra. A tarefa de dirimir a questão sobre algum primado da teoria ou da prática em Hegel terá de considerar essencialmente a caracterização da ideia absoluta e o modo

[853] "Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bilduntgsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat." (1820, Vorrede, 17)

[854] Cf. Hösle, *Hegels System* (Hamburg, 1988), 423ss, 445-446, 448ss.; Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (Stuttgart, 1953), 96ss.; Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels* (Stuttgart, 1965), 11, 217ss.; Barata-Moura, op.cit., 61ss., 105ss.

[855] Riedel, op. cit., 41, 96ss.

[856] "Diese Übereinstimmung von Sein und Sollen ist indes nicht eine starre und prozeßlose; dann das Gute, der Endzweck der Welt, *ist* nur, indem es sich stets hervorbringt" (1830, §234 Z).

das suas relações com a realidade. E, ao nível da ideia absoluta, verifica-se que somente um primado da práxis é compatível com as nossas teses gerais acerca do sistema: apesar da importância fundamental dos momentos reais para os quais a ideia lógica transita, e onde ela se verifica, a principiação do real reside na lógica. E esta, por seu turno, não é uma *exposição teorética* e fixa do puro pensar, mas *o movimento de realização* do conceito. O mediador entre o espírito e a natureza, a lógica integral do sistema, que garante toda a inteligibilidade, é a *lógica*, e esta, apesar de ser *também* doutrina das determinações do puro pensar, é sobretudo, bem entendido o pensar, doutrina teleonomicamente orientada da sua *realização*.

Se a filosofia é definível como um "conhecer absoluto",[857] este consiste em um movimento autónomo de realização a partir do conceito. O sistema não parte da realidade, e certamente também não de uma realidade separada que incumbisse ao espírito, à filosofia ou ao puro pensamento conhecer – tal é o caso unicamente no conhecimento enquanto ideia finita cuja dialéctica reconduz aliás, também ela, à prática. O sistema não parte sequer do *espírito* como *realidade*, mas privilegia o começo com o puro pensamento. Isto significa que a realidade é o momento segundo, para o qual se transita, e não de onde se parte, o que caracteriza uma tese praxística, de causalidade a partir de conceitos, mais do que teoreticista. Contudo, esta secundarização da realidade em relação ao puro pensamento seria afinal mais uma reafirmação do primado da contemplação, não fosse o pensamento entendido como pensamento concreto e objectivo, cujo exclusivo significado é a transição à realidade. Apesar de não serem redigidas por Hegel, têm validade geral para o sistema as afirmações contidas na Adenda ao § 4 das *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, onde se lê que "a vontade é um modo particular do pensar: o pensar que se transpõe na existência, como o impulso de se conferir existência. [...] O teorético está essencialmente contido no prático: isto vai contra a representação de que os dois são separados, posto que não se pode ter vontade sem inteligência. Mas pelo contrário, a vontade contém em si o teorético"[858] É o pensamento como vontade que representa o "impulso" atribuído à *essência*, de *se dar existência*, ou ser-aí. A vontade, inicialmente

[857] 1816, 291.11.

[858] "Der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben". "Das Theoretische ist wesentlich im Praktischen enthalten: es geht gegen die Vorstellung, daß beide getrennt sind, denn man kann keinen Willen haben ohne Intelligenz. Im Gegenteil, der Wille hält das Theoretische in sich" (SW 7, § 4 Z). A inteligência reproduz, como vontade, o movimento mais geral da lógica (1820, § 5; § 13 A). Cf. D'Hondt (*Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, 1987, 193): "Pour Hegel, l'idée ne s'accomplit dans l'histoire que grâce à l'activité pratique des hommes [...]. La *praxis* joue donc chez les deux auteurs [sc. Hegel e Marx] un rôle fondamental." No entanto, pelo contrário, "Hegel a professé três dogmatiquement, très métaphysiquement le primat de l'activité: la substance est sujet" (ib. 458).

referida como o particular, perante o teorético, como o universal, acaba por ocupar ela o lugar do universal, que contém em si o seu outro, o pensamento como momento particular.

O conhecimento absoluto, próprio da ideia absoluta, já para além dos momentos teorético e prático finitos é um movimento autónomo de realização a partir do conceito, e não um assistir de si mesmo ou da sua realidade. Entre o conteúdo abstracto de um qualquer momento imediato e a sua realização não há um ser a ser conhecido, mas um *dever-ser* a realizar. "Em si mesmo, segundo o seu conceito, o sujeito é o *total*, não só o interior, mas, do mesmo modo, também a realização desse interior junto do exterior e nele."[859] Não obstante a crítica do dever-ser subjectivo e finito como padrão ou norma mais universal para o significado dos factos, dos entes e do próprio espírito finito, a definição mais geral do sentido do sistema não exclui de modo nenhum o domínio da prática.

2.13. A ideia absoluta e a transição à filosofia da natureza

2.13.1. A ideia absoluta como diferença reflectida

Com a síntese entre a ideia teorética e a ideia prática, atinge-se a ideia absoluta, onde se torna explicito que a *ideia* justamente não é carente de realidade: o conhecimento, que apreende o real como é em-si, é reencontrado como o verdadeiro bem, que o deve efectivar. Esta síntese é entendida por Hegel como o *processo de efectivação* da ideia prática, onde a realidade, cognoscível e intimamente determinada pela ideia do bem é, como tal, também a efectivação do conceito. A ideia absoluta é "identidade da ideia teorética e da ideia prática",[860] o que quer dizer, é "o conceito racional que transita à sua realidade apenas consigo mesmo".[861] A ideia absoluta lógica é essencialmente real, porque é o termo do "movimento que se determina e realiza a si mesmo".[862] Porque a ideia absoluta é simultaneamente termo inicial e final do processo, o movimento do começo da lógica, a partir da imediatez do ser, conduziu, de modo objectivo, até à relação mais complexa representada pela ideia lógica absoluta. Este duplo sentido da ideia obedece à identidade do começo com o fim do movimento circular do sistema, e

[859] "An sich selbst nämlich, seinem Begriffe nach, ist das Subjekt das *Totale*, nicht das Innere allein, sondern ebenso auch die Relisation dieses Inneren am Äußeren und in demselben" (SW 13, 133).

[860] "Identität der theoretischen und der praktischen [Idee]" (1816, 283).

[861] "[...] der vernünftige Begriff, der in seiner Realität nur mit sich selbst zusammengeht" (ib.).

[862] "[...] sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung" (ib. 286).

também, de outra perspectiva, ao ritmo ternário da imediatez, mediação e retorno ao imediato. É em virtude deste duplo sentido que a dialéctica pode dotar o espaço lógico, ou as categorias, de "impulso"[863] ou de uma "exigência",[864] só se deixando pensar a unidade entre o termo inicial e final como movimento teleológico, dotado de impulso e exigência. E esta exigência é a da unidade do pensar consigo próprio, a qual é então alcançada pelo movimento lógico. "De facto, a exigência de explicitar o ser tem um outro sentido interno, no qual não reside meramente essa determinação abstracta, mas onde, pelo contrário, se expressa a exigência da *realização do conceito* em geral, a qual não está no próprio *começo*, mas é antes o fim e o assunto de todo o desenvolvimento subsequente do conhecimento."[865] O começo, enquanto tal, apenas se pode desenvolver, e produzir as determinações cognoscitivas e significativas subsequentes na medida em que está determinado já pelo fim ao qual se dirige. A realização é a auto-determinação do universal à sua concretude, e explicitar o ser não corresponde a enunciar uma máxima generalidade e abstracção acerca dos entes reais, mas determinação teleologicamente orientada.

A lógica é concebida por Hegel como um processo de realização, a constituição de uma realidade que possui, consequentemente, graus. O grau mínimo é o simples ser, que foi retomado na lógica do conceito como a abstracção integral, ou como o universal inteiramente abstracto[866] que se concretiza por determinação. O grau máximo da realidade deverá ser, por sua vez, definido pela ideia lógica absoluta, onde o conhecimento coincide com o seu objecto e a subjectividade, teórica e prática, se reconhece como realizada. Já encontrámos esta reunião, não só com a transição da lógica do conceito subjectivo para a objectividade, mas também, em especial, com a ideia de *vida*, onde o universal se dá de modo concreto e, conforme se verificará na sua abordagem no âmbito da filosofia da natureza, as noções de singularidade, da universalidade e também da particularidade estão expostas de modo privilegiado. A vida é a existência imediata e natural do conceito, é directamente ideia e, por isso, a *ideia absoluta não é, em primeiro lugar, conhecimento ou método*, mas a primeira determinação que Hegel acerca dela apresenta consiste no "retorno à vida".[867]

[863] "Trieb" (ib. 286.35; 289.20).

[864] "Forderung" (ib. 288.35).

[865] "In der Tat hat die Forderung, das Sein aufzuzeigen, einen weiteren inneren Sinn, worin nicht bloß diese abstrakte Bestimmung liegt, sondern es ist damit die Forderung der *Realisierung des Begriffs* überhaupt gemeint, welche nicht im *Anfang* selbst liegt, sondern vielmehr das Ziel und Geschäft der ganzen weiteren Entwicklung des Erkennens ist" (ib. 288.33-39).

[866] Cf. ib. 287.38.

[867] "[...] die Rückkehr zum Leben" (ib. 284).

A forma geral da ideia é a *forma* do seu processo, e a verdade que a ideia apresenta, segundo a advertência da *Fenomenologia*, é o todo juntamente com o seu processo.[868] A forma do processo é o *método* pelo qual o começo abstracto se pode particularizar, enriquecer de conteúdo e tornar tendencialmente *real*. A ideia absoluta, como vida lógica e como método, constitui o significado de todas as outras categorias, e define a reflexividade integral da lógica, em que cada momento singular não somente "se continua" no seu outro, como é também já o todo universal em processo. E, como universal plenamente concreto, a ideia absoluta é uma tessitura de relações na qual o singular se universaliza e, do mesmo modo, o universal existe como singular em relação.

A reflexividade da ideia absoluta, correspondente à reflexividade do ser em geral, deriva de algumas características especiais do todo e do seu processo, sublinhadas por Hegel na metodologia que elabora como conclusão da *Ciência da Lógica*. Esta reflexividade está implicada na necessidade da auto-aplicação das categorias, que acompanhámos ao longo das diferentes determinações da ideia, e que constitui o cerne e o sentido de qualquer movimento de auto-constituição. Os casos clássicos desta auto-aplicação, e.g., da diferença, ou da alteridade são marcantes para a exposição hegeliana.[869] A auto-aplicação da diferença tem o alcance de que o conceito de diferença é diferente de outros conceitos, ou de conceitos com outro significado, ou que o conceito de 'outro' é 'outro' relativamente ao seu outro. Mas a identidade como auto-aplicação, i.e., identidade auto-diferenciada, deve ser entendida como constituinte ontológico do conceito, posto que não há razão para supor uma substância, de tipo conceptual, que pudesse suportar, por exemplo, a *diferença* como seu significado acidental, mantendo a sua identidade. O ser do significado do "diferente" *é esse conteúdo significativo mesmo* ou,

[868] "Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen" (1807, 15).

[869] Cf. Becker, "Das Problem der Selbstanwendung im Kategorienverständnis der dialektischen Logik" (in Henrich (ed.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn, 1978, 75-82), 77-78; Lachterman, "Hegel and the Formalization of Logic" (in *Graduate Faculty Philosophy Journal,* 12 (1987), 153-236), 167-168; Düsing, "Dialektikmodelle. Platons „Sophistes" sowie Hegels und Heideggers Umdeutungen" (in Wandschneider (ed.), *Das Problem der Dialektik*, Bonn, 1997, 4-18), 10-12. Tb. Bourgeois, "Présentation" (in Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I - La science de la logique,* Paris, 1979, 7-111), 42-43; e Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel* (Paris, 1980), 249. Iber (*Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlin / New York, 1990, 303) sugere, entretanto, um caso com consequências importantes: "Die Einheit oder Identität von Identität und Nichtidentität ist nich, wie viele Hegelianer meinen, schlicht Identität an und für sich, allumfassende Identität, die ihr Andere, die Nichtidentität unter sich subsumiert, sondern nur als absolute Nichtidentität. Die Identität ist als Identität der Identität und Nichtidentität absolute Nichtidentität, der absolute Widerspruch mit sich selbst." Claro está, contudo, que a contradição absoluta se resolve novamente no positivo do fundamento e do real.

segundo Hegel, a pura determinação do pensar, totalmente auto-constituída, a pura mediação e auto-mediação.

O diferente deve ser então ele mesmo pensado como diferente e, na concepção lógico-dialéctica, esta tese não significa o colapso de toda a coerência e, consequentemente, a simples ausência de sentido da qual tudo e qualquer coisa se deixa derivar. Na verdade, toda a determinação conceptual possui pressupostos, e só recebe sentido a partir deles e inserida num processo de determinação com antecedentes e consequentes. Constitui ou conduzirá a uma perda de sentido mais vasta, não o pensamento da contradição, mas o projecto de pensar as determinações conceptuais isoladamente. Aquilo que a lógica dialéctica procura mostrar é que as determinações resistem a toda a tentativa de isolamento do seu significado, transformando-se nas suas opostas, e assim, também a diferença supõe a identidade, podendo a compatibilidade dos dois termos opostos ser interpretada, e.g., como *processo de diferenciação*. A diferença, tomada em si mesma, isoladamente, e ainda que fora desse processo, tem a identidade entre os seus pressupostos, e não pode ser pensada senão a partir desta. A diferença é pensável a *partir* deste pressuposto, diferencia-se dele, mas só se mantém como diferença, porque se mantém nessa dependência e nessa diferenciação. Hegel poderia dizer que a identidade "vai consigo própria", que se encontra no seu outro ou, ainda, que "retorna a si", no seu oposto. As expressões dão conta desse continuar-se no seu outro, típico do pensamento dialéctico, que permite a sua interpretação como vida lógica.

Tal concepção do estatuto da diferença como conceito auto-aplicável, permite compreender, no desenvolvimento dialéctico, a conservação, como suprimido, do momento anterior pressuposto no desenvolvimento subsequente. Todavia, se a relação entre diferença e identidade é um operador privilegiado para a exposição do desenvolvimento, não é o único e, pelo contrário, a generalidade das categorias opera deste modo e explicita esta mesma concepção geral do desenvolvimento. E não só a generalidade das categorias lógicas, como também a lógica do sistema como um todo é um modo concreto, condensado e geral, do mesmo movimento.

Tomar o significado, ou o conteúdo do conceito da "diferença" como aplicável a si mesmo não corresponde ao colapso auto-referencial e auto-contraditório do significado. Que a diferença seja ela mesma, no seu próprio estatuto ontológico, não somente na sua relação com outros termos, mas na sua constituição imanente, entendida como "diferente", tem por consequência, segundo Hegel, a diferenciação de si própria, ou auto-diferenciação infinita. Não se trata, neste movimento dialéctico do pensar, de uma objectivação ou substancialização do conceito, ou da propriedade, mas antes da descrição do seu significado e das suas condições, conforme inserido numa

teoria mais geral das determinações da reflexão e da essência segundo o exame acima empreendido.[870]

Hegel reapresenta o começo da lógica como universal abstracto,[871] agrupando os elementos na série que inicia, e o mesmo se aplica ao início de qualquer série de determinações do pensar. Que na diferenciação do começo representada pela série, o começo se mantenha, é precisamente o motivo por que ele é universal e, além disso, por que é universal em processo de concretização. Esta concepção da diferenciação de uma identidade que se continua e mantém no termo diferente, deve ser apresentada sob a forma de uma ordenação do universal, ou do género, como composto, no seu conteúdo meramente lógico, por duas espécies, i.e., ele mesmo e a espécie: "o universal determina-*se* [a si], e é então ele mesmo o particular; a determinidade é a sua diferença; ele é diferente apenas de si mesmo. As suas espécies são, por conseguinte somente: a) o próprio universal; e b) o particular."[872] Assim como o género está inteiro em cada espécie, o universal inicial de cada processo de desenvolvimento mantém-se ainda na sua determinação e passagem ao momento seguinte da sua auto-diferenciação. O universal é somente a relação de cada espécie, de cada especificação ao não-especificado ou ao especificado de outro modo, e não possui outra realidade. A especificação é ela própria essa relação, traz em si o género, negativamente, e o universal é então, também aqui, a negatividade impressa na particularização, e o processo, ou acto de negação do universal que se define como particularização é, antes pelo contrário, a sua reafirmação, uma vez que a sua realidade é desde logo admitida como negativa. O universal é a relação que a espécie, ou o particular, não pode negar, ainda que tenha de a pôr ou afirmar negativamente.

Por isso o ser, com que se começou, mantém-se no processo e, mais especificamente, ainda se vai encontrar no fim, como a singularidade real e universal da ideia absoluta. O ser transformou-se, de universal abstracto, num concreto relacional, que forma a singularidade, como indivíduo no seu complexo de relações.

O diferente de si mesmo não é a perda de sentido, porquanto a identidade é, desde logo, um pressuposto do seu significado, que se mantém no diferente como condição – ainda que negada – da sua própria determinação. A identidade é a base categorial que Hegel considera indispensável para a interpretação de determinações do pensar como a reflexão e a universalidade conceptual. O diferente de si mesmo é o sujeito que reflecte e é o conceito

[870] Cf. Caps. 2.6 e 2.7 supra.

[871] Cf. 1816, 34-35.

[872] "Das Allgemeine bestimmt *sich*, so ist es selbst das Besondere; die Bestimmtheit ist sein Unterschied; er ist nur von sich selbst unterschieden. Seine Arten sind daher nur a) das Allgemeine selbst und b) das Besondere" (ib. 39).

que se cinde e continua no seu outro. Aquilo que na esfera real é vida, subjectividade e intersubjectividade e, em geral, espírito, é devedor da auto-diferenciação e consequente reposição da identidade, enquanto nova imediatez, posta agora num plano ontologicamente diverso. A diferenciação e integração entre singular e universal, na articulação elementar do sentido, na frase apofântica ou, e.g., nos modos concretos da vida ou da sociedade, é, para Hegel, devedora desta estrutura lógico-dialéctica.

2.13.2. A fundamentação retrógrada, mas também progressiva, do começo

Antes de passar a um exame, necessariamente breve, do outro exemplo clássico do problema da auto-aplicação e das suas consequências, a saber, da auto-aplicação da categoria do *outro*, deverá ainda apresentar-se alguns aspectos da reflexividade constituinte da ideia absoluta e da *recuperação* e *principiação* do todo que constitui o seu conteúdo.

O todo só se pode apreender como tal reflexivamente, por auto-aplicação. Mas Hegel aponta um outro fenómeno metodológico importante para a compreensão da relação entre a ideia absoluta e o desenvolvimento lógico que a precede. Trata-se da dupla direcção da fundamentação que a ideia absoluta impõe à lógica. "A certificação do *conteúdo determinado*, com o qual o começo é feito, parece estar *para trás* do mesmo; na verdade, porém, se a certificação pertence ao conhecimento conceptual, ela deve ser considerada como um avançar."[873] A fundamentação que certifica qualquer conteúdo imediato do qual se pode partir para a investigação conceptual não constitui uma instância *anterior* ao conteúdo, mas consiste antes no seu *desenvolvimento* posterior. Porque se trata de uma ideia cuja essência é a de se *re*conhecer como tal, a fundamentação só pode ser feita a partir do fim. A fundamentação é de tal modo reflexiva que "o *fundamentar retrógrado* do começo e a determinação subsequente *progressiva* do mesmo coincidem e são o mesmo".[874]

O começo "a-justificado"[875] é fundado, ou justificado de três modos. Por um lado, ele é inteiramente simples e imediato, nada afirma de concreto e, por conseguinte, não é refutável, não há interesse ou motivo para qualquer

[873] "Die Beglaubigung des *bestimmten Inhaltes*, mit dem der Anfang gemacht wird, scheint *rückwärts* desselben zu liegen; in der Tat aber ist sie als Vorwärtsgehen zu betrachten, wenn sie nämlich zum begreifenden Erkennen gehört" (ib. 289). V. Carmo Ferreira, "Progresso e Regresso em Hegel" (in *Logos*, 5 (1986), 35-41).

[874] "[D]as *rückwärtsgehende Begründen* des Anfangs und das *vorwärtsgehende* Weiterbestimmung desselben, inenander fällt und dasselbe ist" (1816, 303).

[875] V. Cap. 2.3.6 supra.

refutação sua ou negação daquilo que ele afirma ou propõe. Como ser, é idêntico ao nada, e não pode ser refutado. Como relação negativa, é uma relação que não pode ser negada.

Em segundo lugar, o começo é referido à intuição, "é somente esse intuir puro e vazio".[876] Apesar de a intuição não ser objecto da lógica, e tão-pouco ser necessária ao seu desenvolvimento, a justificação do começo, e da esfera da lógica como um todo, passa por um momento de intuição, de mediador da razão e da subjectividade na sua referência a si. Diz Hegel, numa passagem única, onde se pode ler uma revalorização da intuição intelectual que pareceria, de resto, inteiramente ausente do seu horizonte conceptual desde muito[877] cedo: "seja o começo, de resto, um conteúdo do *ser*, da *essência* ou do *conceito*, porque é um *imediato*, ele é um *assumido*, *encontrado*, *assertórico*. Mas, *em primeiro lugar*, não é um imediato *da intuição sensível*, ou *da representação*, mas um imediato *do pensar* que, por força da sua imediatez, poderá chamar-se também uma *intuição interior* supra-sensível."[878] Na determinação meramente lógica, ou ainda não real, "a ideia está então apenas nessa auto-determinação, de *se perceber* [a si]".[879] O começo, ou qualquer determinação tomada como começo, constitui a apresentação imediata da totalidade suprimida de um diverso de outras determinações, as quais só podem ser expostas pelo desenvolvimento dialéctico de uma determinação inicial. Esta apresentação imediata constitui uma forma de 'intuição', ou seja, de presença da qual o pensar está inteiramente ausente, i.e., ainda por desenvolver. A ideia absoluta representa o retorno a si, numa simplicidade imediata, do elemento lógico, entendido então como uma totalidade que reflecte sobre si própria numa imediatez simples. Segundo esta descrição, o elemento lógico é o "perceber-se" intuitivo da ideia por si mesma, e o começo é expressão desta auto-intuição "não-empírica" e vazia.

Em terceiro lugar, o começo funda-se, retrospectivamente, a partir do seu desenvolvimento. Não é, assim, o começo vazio e abstracto que funda o desenvolvimento, mas é este que, produzindo sucessivamente novos imediatos vem fundar o começo. Porque aquilo que na lógica se desenvolve e explicita são significados, e não objectos materiais ou espirituais espácio-temporalmente dispersos, o significado mais fundamental surge explicitado

[876] "[E]s ist nur dieses reine, leere Anschauen selbst" (1832, 71).

[877] Cf. Schäfer, op.cit., 29, 42-45, 145.

[878] "Er [sc. der Anfang] sei sonst ein Inhalt des *Seins* oder des *Wesens* oder des *Begriffes*, so ist er insofern ein *Aufgenommenes, Vorgefundenes, Assertorisches*, als er ein *Unmittelbares* ist. *Vors erste* aber ist er nicht ein Unmittelbares *der sinnlichen Anschauung* oder *der Vorstellung*, sondern des *Denkens*, das man wegen seiner Unmittelbarkeit auch ein übersinnliches, *innerliches Anschauung* nennen kann" (1816, 287-288).

[879] "[...] die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, *sich zu vernehmen*" (ib. 285).

num momento posterior ou mais complexo do processo. O momento posterior e mais complexo é o novo imediato, que não só mantém a característica do ser, que ele recebeu e conserva do começo, como também é esse mesmo ser inicial, realizado e concretizado. E o fundamento é o *real*, como imediatez concreta produzida no resultado do desenvolvimento lógico, em cuja determinação o ser inicial se reflecte e identifica de modo explícito. Este fundamento é a ideia absoluta que de certo modo coincide com a sua negação, a natureza, e a sua concreção, o espírito absoluto.

Aquilo que aparece como natureza, i.e., a exterioridade sintética e o objecto concreto e empírico da intuição do ser é, na verdade, o reflexo e a determinação do ser lógico abstracto, fruto da constituição imanente do seu interior como o real.

Porque o real é a determinação imanente da lógica, "cada novo estádio do *sair-para-fora-de-si*, ou seja, de determinação subsequente, é também um entrar-para-dentro-de-si, e a maior *extensão* é também a *superior intensidade*".[880] Posto que o universal se continua no particular, a relação posta inicialmente como exterior é para apreender como interior, e o *a posteriori* é compreensível como *a priori*. É esta observação metodológica que fornece a base para a relação que se estabelecerá entre a natureza na sua forma empírica *a posteriori*, e a sua conceptualização apriorística, e assim, em geral, para o estabelecimento de uma filosofia da natureza. A estrutura apriorística da filosofia da natureza consistirá não em categorias fixas, segundo uma concepção tradicional da essência que Hegel, conforme se viu, rejeita, mas nas possibilidades de reflexão e relação do fenómeno real e a posteriori. Estas possibilidades de reflexão, por um lado, podem ser estudadas e organizadas por um estudo unicamente lógico e, por conseguinte, *a priori* mas, por outro lado, são realizadas de modo autónomo *pelo real e no real* e, logo, são *a posteriori*.

2.13.3. A caracterização sintética e analítica do método

A reflexividade do método faz então com que o determinar-se, especificar-se e exteriorizar-se do conceito seja igualmente um reconhecer-se a si mesmo, um auto-determinar-se e, neste sentido, segundo a metáfora empregue por Hegel, aprofundar-se em si, dirigir-se ao seu próprio interior. A reflexividade manifesta-se então, para além da possibilidade da auto-aplicação e da inter-relação entre exterior e interior, no já referido carácter sintético-analítico do método do "conhecer absoluto".

[880] "Jede neue Stufe des *Außersichgehens*, das heißt, der weiteren Bestimmung, ist auch ein In--sich-gehen, und die größere *Ausdehnung* ist ebensosehr *höhere Intensität*" (ib.302; cf. 1830, § 84).

A existência é, segundo Kant, posição, ou seja, dado irredutível da sensibilidade que compete ao entendimento, por síntese, apreender como experiência. A síntese *a priori* é, por sua vez, a possibilidade do entendimento, de modo espontâneo "alargar o nosso conhecimento *a priori*, [...] acrescentar ao conceito dado algo que nele não estava contido".[881] Hegel não poderia optar entre a caracterização do seu método, por um lado, como apenas consistindo numa análise de um conceito inicialmente dado ou, por outro, como o acrescento de novos conteúdos, não contidos no conceito inicial, ou seja, entre um método analítico ou sintético. Como analítico, o fim estaria já contido no começo e, por isso, dado. Ora, "o progresso [lógico-dialéctico] não é uma espécie de supérfluo; ele seria tal, se o começo fosse já, na verdade, o absoluto", i.e., o fim do processo.[882] O conceito não sofreria nenhuma "exteriorização" ao longo do seu desenvolvimento lógico ou no final dele, e estaria comprometida a aposição à lógica ainda de uma existência, como realidade exterior e natural. Como sintético, não haveria, por outro lado, um retorno da lógica ou, em geral, do sistema ao seu começo, e não se poderia dizer que o universal produzisse a sua própria continuidade no seu outro, ou que 'passasse conjuntamente consigo' ao seu outro. O outro não seria, em última instância, recuperável pelo conceito e para o conceito.

Para Hegel, a reflexividade é constitutiva da ideia também no sentido de poder superar a diferença entre analítico e sintético e encontrar formas satisfatórias de "expor o seu ser-aí", na natureza e no espírito, ou de "se apreender" como existente na arte e na religião[883] e, afinal, "*de em tudo a si mesma* se encontrar e conhecer".[884] O analítico em sentido estrito não seria capaz de se dar uma existência, ou ser-aí adequado. O puramente sintético não mais se poderia encontrar em tudo.

Ver-se-á, na abordagem da filosofia do espírito, a noção de reconhecimento como paradigma da relação de reflexão do mesmo no seu outro. Este paradigma aponta para uma estrutura lógica e, nomeadamente, conceptual, de integração constitutiva do singular numa comunidade, comunicação ou, mesmo, já no limite exterior do conceito, na relação amorosa. Poderá objectar-se a que tais categorias possam pertencer à lógica, mas são sem dúvida

[881] "[...] unsere Erkenntnis a priori erweitern, [...] de[m] gegebenen Begriff etwas hinzutun, was in ihm nicht enthalten war" (Kant, KrV, B 18).

[882] "Der Fortgang ist daher nicht eine Art von *Überfluß*; es wäre dies, wenn das Anfangende in Wahrheit schon das Absolute wäre" (1816, 290). Cf. Burbridge, "Hegel's Absolutes" (in *The Owl of Minerva*, 29 (1997), 23-37), procurando mostrar que o absoluto não é, em rigor, para Hegel, substantivo, mas sujeito de um processo crítico.

[883] "Die Natur und der Geist sind überhaupt unterschiedene Weisen, *ihr* [sc. der absoluten Idee] *Dasein* darzustellen, Kunst und Religion ihre verschiedenen Weisen, sich zu erfassen und ein sich angemessenes Dasein zu geben" (1816, 284).

[884] "*[I]n allem sich selbst* zu finden und zu erkennen" (ib. 286).

referidas por Hegel na *Ciência da Lógica*, como, por exemplo, na definição da ideia como "personalidade",[885] e na definição do conceito como "reino da liberdade",[886] "poder livre", "amor livre".[887] Estas inusitadas determinações lógicas derivam de que a *Ciência da Lógica* contém uma teoria integral e concreta do real, o qual integra, a níveis complexos de imediatez, relações subjectivas, pessoais e interpessoais, simbólicas e políticas – ou espirituais em geral.

A realização da reflexividade é a resposta lógica adequada à alternativa, que deverá ser encarada como inadequada, entre analítico e sintético. Na lógica do ser, segundo o princípio da auto-aplicação generalizada, as categorias *fundam* relações de indiferença e equivalência entre todos os objectos que sejam categorizados a esse nível. Mas, além disso, e a menos que se recorra a uma perspectiva já enformada por níveis de tematização que transcendam a lógica do ser, as categorias da lógica do ser *estabelecem também entre si* relações de indiferença. Por isso, o movimento do ser é simples devir, alteração, com a consequente impossibilidade de retorno reflexivo a si.

A lógica do ser não constitui, nestas condições, um sistema, a não ser no sentido de um retorno indiferenciado ao começo como repetição do mesmo. A lógica do ser é, da sua própria perspectiva, um elemento de determinação onde a principal dificuldade é o retorno a si, e a constituição de uma continuidade sistemática, que Hegel acaba por desenvolver a partir da noção da "indiferença absoluta", e consequente auto-negação da determinação.[888] A lógica do ser é, por isso, dominada pela perspectiva sintética, do aparecer do outro como exterior, como sem retorno ao conceito. A lógica da essência, por sua vez, possui o carácter analítico, ou seja, nela a alteridade que se apresenta em consequência da cisão dos conceitos não consegue escapar à ordem dominante, como o começo de onde partiu, mas a que infinitamente retorna. Desta redução do outro à força infinita do negativo, que tudo reduz à essência, Hegel procura encontrar uma via de saída a partir da compreensão da essência como substância, da divisão da substancialidade e consequente estabelecimento de um equilíbrio entre substâncias distintas na noção da acção recíproca. A lógica do conceito, por sua vez, não é nem analítica nem sintética, sendo simultaneamente ambas. Poderia dizer-se que o seu método não é nem analítico nem sintético, mas *livre*, *reflexivo*[889] e, mais correctamente, especulativo. As afirmações de que o conceito é o livre não

[885] Ib. 284.5.

[886] "Reich der Freiheit" (ib. 11).

[887] "freie Macht", "freie Liebe" (ib.35.38; 36.3, 184.5).

[888] Cf. Cap. 2.5. supra.

[889] V. 1830, § 239, onde o carácter analítico e sintético do método é expressamente associado ao "Moment der Reflexion".

devem ser entendidas como estranhas à lógica mas como dotadas de implicações metodológicas importantes.

A caracterização do método como analítico-sintético está ligada intimamente à sua reflexividade. Uma tal caracterização, que liga elementos aparentemente incompatíveis, significa que a relação entre o conceito e aquilo que, como existente, advém à realidade, e que se pode apreender na forma do juízo, é entendido numa relação de simultânea alteridade e identidade, que caracteriza o conceito, a subjectividade e, em especial, a intersubjectividade. Esta relação é especulativa. Isto significa que o sujeito se encontra no seu outro como em si próprio, fórmula que constitui a definição mais apropriada da liberdade. A liberdade completa-se na ligação entre teórico e prático, ou seja, nem como um mero conhecer, em que a actividade do sujeito permanece subjectiva, no impulso e projecto de apreender cognoscitivamente o objecto, nem, por outro lado, como um agir baseado no pressuposto de que o fim da acção, que se busca efectivar no real, é transcendente a ele. Ambos os modos de relação ao real, teórico e prático são subjectivos e formais, encontrando-se a acção e o conhecimento concretos na síntese entre teorético e prático. A liberdade é concreta quando o novo, o sintético, é a auto-determinação do conceito, ou análise, no mesmo passo em que o analítico é a reflexão do real. O conceito é reflexão do real, e este, auto-determinação daquele. A liberdade que ocorre como determinação lógica é este encontro especulativo, em que o novo pode ser apreendido como *sintético* e *apreendido* como sintético.

2.13.4. A ideia e o seu outro

Um importante problema, conceptual e textual, é levantado pela tentativa de definir as relações sistemáticas e metodológicas estabelecidas pela ideia absoluta com o desenvolvimento lógico, por um lado, e com a realidade, por outro. Trata-se do estatuto do "ser-outro" da ideia, da relação que Hegel entende ser capaz de exprimir, neste ponto, a relação da lógica ao real e à filosofia da natureza. A ideia absoluta, como resultado, e também como processo lógico, deve consistir na totalidade da verdade, na plenitude da realidade, cujas condições foram desenvolvidas nas categorias anteriores. A principal dificuldade reside em que, ao mesmo tempo, a justificação para a existência de um sistema, ou seja, a justificação de que à lógica se siga uma Enciclopédia, um sistema da filosofia real, depende de que a lógica, na sua própria definição, possua uma determinação insuficiente, contraditória ou ao menos negativa. A lógica é uma totalidade encerrada e auto-suficiente mas, por outro lado, carece também de uma completação e verificação exterior a ela, na denominada "filosofia real".

O problema textual referido prende-se com a seguinte passagem, onde Hegel procura justificar a referida insuficiência da lógica, que a vai dialecticamente conduzir à filosofia da natureza. Na lógica, diz Hegel, "a ideia [...] está no puro *pensamento*, onde a diferença não é ainda um *ser-outro*, mas é e permanece perfeitamente transparente a si".[890]

O excerto parece ser incompatível com o princípio acima estabelecido da auto-aplicação generalizada das categorias. Porque na lógica "a diferença não é *ainda* um ser-outro", esta última categoria, a do "ser-outro", não parece ser aplicável às categorias lógicas em geral, na sua relação entre si, e ser reservada exclusivamente para a transição, ou para a relação entre a lógica e a realidade. E, por outro lado, o excerto parece indicar que a relação estabelecida entre as diferentes categorias inseridas na série lógica, não é comparável à relação entre a lógica em geral, ou como esfera e elemento, e o real, como nova esfera e elemento do sistema.

O excerto parece indicar que a realidade não é constituída na lógica e pela lógica, mas que lhe é essencialmente estranha. Ou seja, que a "realização", de que a lógica é o processo,[891] não é a *mesma* realidade de que a filosofia da natureza e do espírito tratam. A "realidade" seria então um termo ambíguo, havendo uma "realidade" que se forma no interior da esfera lógica, como a "sua realidade" – que o texto igualmente refere –,[892] e uma outra "realidade", que corresponde à filosofia da natureza e do espírito e cuja relação à lógica é marcada pela relação de "ser-outro".

No entanto, a favor da tese da auto-aplicação das categorias lógicas, e da univocidade, ainda que a um nível profundo, do conceito de "realidade", fala desde logo o facto de que Hegel pôde, em 1812, integrar a "realidade" na lógica como categoria explicitamente referenciada.[893] Aqui ela é justamente o resultado da categoria do "ser-outro"[894] e do "ser-para-outro e ser-em-si".[895] A concepção mantém-se em 1817,[896] ou seja, após a completação da *Ciência da Lógica*, e repete-se em 1827[897] e 1830.[898] Por fim, na versão de 1832 da Doutrina do Ser, a "realidade" desaparece como categoria explícita, mas mantêm-se as referências suficientes para se poder localizá-la no capítulo sobre a "qualidade", que agora antecede, e possui em si de modo ainda por

[890] "[D]ie Idee [...] ist in dem reinen *Gedanken*, worin der Unterschied noch kein *Anderssein*, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt" (1816, 285).
[891] Cf. ib. 288.36.
[892] Ib. 305.10.
[893] V. 1812, 70.
[894] Cf. ib. 67.
[895] Ib. 69.
[896] Cf. 1817, § 43.
[897] Cf. 1827, § 91.
[898] Cf. 1830, § 91.

desenvolver, novamente o "algo e um outro".[899] Estas são indicações suficientes para se fundamentar a tese de que a realidade é uma categoria lógica, claramente ligada à categoria do "ser-outro" e, por isso, que se trata da mesma "realidade" que a ideia absoluta faz referir ao ser-outro como realidade extra-lógica.

Ora, na anotação à categoria da realidade que introduz já em 1812, o autor defende explicitamente a univocidade do termo.[900] "Por um lado, deve entender-se por realidade o *ser-aí exterior*, por outro, o *ser-em-si*. Mas este não é um significado da realidade diverso ou oposto, mas antes somente o mesmo, porque a realidade abarca em si essencialmente essas duas determinações."[901] A referida anotação sobre a realidade mantém-se em 1832, com poucas alterações em relação a 1812. O texto, na versão final de 1832, frisa a univocidade do termo: "A realidade pode parecer uma palavra ambígua, porque é utilizada segundo determinações diversas e até opostas. [...] O sentido em que [...] é atribuído ao ser-aí exterior a decisão acerca de um conteúdo, é tão unilateral quanto a ideia, a essência ou também a sensação interior, [...] representada[s] como indiferente[s] em relação ao ser-aí exterior e, mesmo, tida[s] por tanto mais elevada[s] quanto mais afastada[s estão...] da realidade".[902] A opinião de Hegel parece ser constante quanto à identidade fundamental entre os dois sentidos do termo, um sentido *essencial*, em que a realidade é ser-em-si, e que encontramos expresso pela lógica, e o sentido existencial, em que a realidade é um conjunto de relações exteriores, e que seria expresso pela realidade empírica exposta na filosofia da natureza e do espírito.

A desaparição, na reedição da *Lógica do Ser* em 1832, da realidade como categoria explícita não significa, como já se mostrou, a sua perda de relevância para o processo interior à lógica, mas parece corresponder, muito pelo contrário, a uma importância maior, porque mais geral. Hegel entende a realidade agora como operando a um mesmo nível da negação, isto é, de modo generalizado em todo o processo lógico-dialéctico. Do mesmo modo

[899] Cf. 1832, 105.30-33.

[900] Cf. 1812, 71.15-17.

[901] "Das eine Mal ist also unter Realität das *äußerliche Dasein*, das andere Mal das *Ansichsein* verstanden. Allein, dies ist nicht eine verschiedene oder entgegengesetzte Bedeutung der Realität, sondern vielmehr nur eine, weil die Realität wesentlich jene beiden Bestimmungen in sich schließt" (ib. 71).

[902] "Realität kann ein vieldeutiges Wort zu sein scheinen, weil es von verschieden, ja entgegengesetzten Bestimmungen gebraucht wird. [...] Der Sinn, in welchem das eine Mal dem äußerlichen Dasein die Entscheidung über eines Inhaltes zugeschrieben wird, ist ebenso einseitig, als wenn die Idee, das Wesen oder auch die innere Empfindung als gleichgültig gegen das äuberliche Dasein vorgestellt und gar für um so vortrefflicher gehalten wird, je mehr es von der Realität entfernt sei" (1832, 106).

como a negação não é categoria explícita porque a sua função não deverá ser destacada em nenhum momento especial, o mesmo é válido para a realidade, e isto abrange a lógica do ser, em especial, mas também, como se observa na exposição da ideia absoluta, a lógica inteira. O ser-aí deve ser tomado na sua determinação, "como *realidade* e como *negação*".[903] A digressão, no capítulo sobre a ideia absoluta, pela lógica do ser-aí pretende fundamentar a noção de que a realidade que surge em processo de constituição na lógica é a mesma que se vai autonomamente desenvolver a partir do final da lógica. A lógica deve ser entendida como oferecendo as condições que conduzem à existência, de tal modo que "quando *todas as condições de uma coisa estão presentes*, ela acede à existência ".[904] A lógica expõe, nestes termos, "a ideia absoluta [que], como o conceito racional, passa à sua realidade apenas conjuntamente consigo mesma".[905]

As categorias são naturalmente diferentes entre si segundo o "ser-outro",[906] embora o grau desta alteridade possa ser diverso, na relação intra-lógica, ou na relação entre lógica e real.[907] O uso de uma determinada categoria para a caracterização das relações sistemáticas mais vastas não é decisivo mas, pelo contrário, é um uso que se pode generalizar a toda e a qualquer categoria. Na verdade, cada uma das categorias pode operar como definição da relação sistemática entre a lógica e a realidade. Esta é, aliás, a sua exclusiva função. A realidade é o "aparecer" da ideia,[908] é a "existência" que se segue às condições, é "juízo" em que o conceito se divide, e é a "objectividade" em que a razão se realiza.[909]

Mas o próprio texto do capítulo final da lógica vem relativizar a afirmação de que o "ser-outro", ou a relação de alteridade não seria própria da relação entre as categorias no interior do elemento lógico. É, com efeito, muito da apresentação do *método* que é feito a partir da categoria do "outro", o que se pode abundantemente atestar. Assim, no seu movimento geral, há

[903] "[...] als *Realität* und als *Negation*" (ib. 103).

[904] "Wenn *alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind*, so tritt sie in die Existenz" (1813, 102).

[905] "Die absolute Idee als der vernünftige Begriff, [...] in seiner Realität nur mit sich selbst zusammengeht [...]" (1816, 283).

[906] Cf. e.g. 1832, 115.20-22.

[907] Como mostra Theunissen, esta situação conceptual, em que "es gleichwohl eine gemäßigte und eine extreme Form der Andersheit des Andere [giebt]" possui um precedente teológico da "Unterschied des 'ewigen' und des in die Welt entlassenen Sohnes. Er ruht auf dem umgreifenden Grunde der Dreienigkeit. Die legt Hegel mit der christlichen Dogmatik in die immanente und die ökonomische Trinität auseinander" (Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970, 65-66). V. tb. Hösle, op.cit., 658.

[908] Cf. 1816, 284.37; 285.14.

[909] Cf. e.g. ib. 151.22, 151.26.

"um primeiro universal [...que] se revela como o outro de si mesmo".[910] "O imediato sucumbiu no outro, segundo este lado negativo."[911] "A segunda determinação, a determinação *negativa* ou *mediada* [...] é, então, o *outro*, não de um [algo...], mas sim o *outro em si* mesmo."[912] "O conceito, no método absoluto, *mantém*-se no seu ser-outro."[913] O carácter analítico-sintético do método supõe que a exterioridade – sintética – que caracteriza o real extra-lógico, é também interioridade – analítica – do conceito lógico.

A afirmação de que a "diferença [no pensamento puro] ainda não é um ser-outro"[914] surge desmentida pela descrição da operação do método, que assenta precisamente em que no pensamento lógico puro, o conceito inicial se torna outro. Mas aquela afirmação não deve valer incondicionalmente, e tem também a sua justificação: ela está a sublinhar um privilégio que, no contexto da ideia absoluta, é concedido à categoria do "ser-outro" para a caracterização da relação entre a lógica e o real. É que a alteridade emerge, nesta relação, de modo ainda mais explícito do que anteriormente. A razão do privilégio a conceder agora à categoria do "ser-outro" deriva do facto de que, com a ideia absoluta, a lógica retornou ao seu início e reconstituiu a sua imediatez. A relação agora estabelecida é uma relação imediatamente simples, entre um imediato, a ideia lógica, e um outro imediato, a natureza como espaço e tempo simples, ou seja, uma relação de total exterioridade. Uma categoria adequada para esta primeira tematização da relação entre a ideia da lógica, como esfera integral e como todo constituído e reflexivamente completo em si mesmo, e a pura exterioridade, é justamente uma categoria que relaciona exteriormente entidades dadas como ser-aí imediato: a alteridade. O estado inteiramente indeterminado em que a realidade natural se vai apresentar no início da sua exposição apenas é adequado a uma relação de pura exterioridade e simples alteridade. Ver-se-á que, pelo contrário, quando a relação entre as esferas do sistema estiver integralmente explanada e for considerada ao nível mais complexo da realidade, o espírito absoluto, então a categoria seleccionada para pensar as relações entre as partes do sistema será, não mais a categoria rudimentar da alteridade, mas a categoria mais complexa que o conceito dispõe: a do silogismo. Categorias como "conhecimento", "verdade" ou a "ideia absoluta" não poderiam tão claramente *expor* essa relação, uma vez que elas *já são* essa mesma relação de modo integralmente desenvolvido. Faltar-lhes-á apenas realizar a sua

[910] "[...] ein allgemeines Erstes, [...daß] sich als das Andere seiner selbst zeigt" (ib. 294).

[911] "Das Unmittelbare ist nach dieser negativen Seite in dem Anderen *untergegangen*" (ib.).

[912] "Die zweite Bestimmung, die *negative* oder *vermittelte*, [...] ist also das *Andere* nicht als von einem, [...] sondern das *Andere an sich* selbst [...]" (ib. 295-296). Cf. tb. 297.11,.14.

[913] "Der Begriff in der absolute Methode *erhält* sich in seinem Anderssein [...]" (ib. 302).

[914] Ib. 285.

reflexividade integral na constituição de uma divisão e retorno a si que a filosofia da natureza e do espírito vão possibilitar.

O método mantém-se, por conseguinte, essencialmente o mesmo, na sua aplicação intra-lógica e na sua transição à realidade, produzindo conteúdos intra-lógicos, e definindo o processo e as estruturas categoriais da esfera do puro pensar. A reflexividade integral reconduz a lógica ao seu começo imediato, e este começo é agora entendido como a pura forma do método, porque está retrospectivamente esclarecido. "A explanação sistemática é, com efeito, também uma realização, mas mantida no interior da mesma esfera."[915] A noção de esfera tem o significado da totalidade que apenas se pode entender reflexivamente. E o círculo da ciência, então, "por força da natureza indicada do método",[916] se cinde num "círculo de círculos; porque cada elo singular, enquanto animado pelo método, é a reflexão-em-si que, ao retornar ao começo, é simultaneamente o começo de um novo elo; os sectores desta cadeia são as ciências singulares, cada uma das quais tem um *antecedente* e um *consequente* – ou melhor, apenas *tem* o *antecedente*, e *indica* nas suas conclusões o seu *sucessor*".[917]

2.13.5. A transição à realidade natural

A conhecida passagem final da lógica, criticada por Schelling como metafórica e solução *ad hoc* para uma dificuldade insuperável de saída de si do puro pensar[918] não deve, na verdade, trazer mais do que uma última especificação, uma vez que a passagem da pura lógica ao real já está realizada, ou é, antes, assunto da totalidade do método, desde o seu primeiro momento. Porque já está realizada no seu conteúdo, "essa passagem só necessita de ser aqui indicada".[919] A passagem ao real é agora especificada a partir das concepções de uma "absoluta *libertação*", de uma "decisão" da ideia absoluta e de uma actividade em que a "própria" ideia "se entrega livremente".[920] A linguagem praxística adoptada por Hegel neste ponto culminante da *Ciência da Lógica* traz à expressão, mais do que uma inflexão teológica e representativa do discurso, o modelo prático que subjaz à sua concepção.

[915] "Die systematische Ausführung ist zwar selbst eine Realisation, aber innerhalb derselben Sphäre gehalten" (ib. 305).

[916] "Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode" (ib. 304).

[917] "*Kreis von Kreisen*; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neues Glied ist, Bruchstücke dieser Kette sind die einzelnen Wissenschaften, deren jede ein *Vor* und ein *Nach* hat – oder, genauer gesprochen, nur das *Vor hat* und in ihrem Schlusse selbst ihr *Nach ziegt*" (ib. 304).

[918] Cf. Braun, "Zur Interpretation der Hegelschen Wendung: frei entlassen" (in AA.VV., *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Lille, 1970, 51-64), 52-53.

[919] "Dieser Übergang bedarf hier nur angedeutet zu werden" (1816, 305).

[920] "[A]bsolute *Befreiung*", "Entschluß", "sich selbst *frei entläßt*" (ib. 305.32; 306.9; 305.39).

A realização, síntese do ideal e do real tem de ser pensada sobre as bases de uma "decisão" "livremente" assumida.

A libertação absoluta será reencontrada na definição da própria natureza como libertação do espírito, com o significado de que a grande categoria que define o conceito, na sua concretude é a de reencontro de si no seu outro. O livre é a auto-negação, que define a subjectividade reflexiva no seu centro, a libertação absoluta é, por conseguinte, a possibilidade do conceito transitar à realidade, à sua negação, mas "juntamente consigo mesmo", na expressão tantas vezes repetida, através de um movimento que se revelará como a reconstituição da forma do conceito na exterioridade absoluta da natureza.

O termo "decisão", por sua vez, parece remeter para uma concepção teológica de criação do mundo por parte de uma "personalidade"[921] que a ideia absoluta descreve como o absolutamente real. Se, sob a forma da representação, o conteúdo da lógica "é a *exposição de Deus, como é na sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito*",[922] sob a forma do conceito, o procedimento filosófico é suficiente para expor a transição, a partir da própria lógica interna do método, entendido como auto-aplicação integral. A lógica é a reconstrução da inteligibilidade principial da natureza e do espírito finito, que reside no livre saber de si no seu outro e respectiva actividade. Isso que a ideia absoluta, como método, *faz* na sua aplicação às determinações do pensar, i.e., a auto-negação, por força da sua reflexividade e auto-aplicação, ela *é*. A auto-aplicação final do método é apenas a coincidência daquilo que ele faz, com o seu próprio conteúdo e constituição, ou seja, o seu *ser*.[923]

Esta "decisão" ("Entschluß") deve ser entendida como de idêntico significado ao "entregar-se" livremente ("frei entlassen"). Conforme esclarece H. Braun, "„entregar-se" e „decidir-se" são momentos de um e do mesmo processo. Deve afastar-se aqui, com o „decidir-se", qualquer pensamento de uma acção da vontade [...], que seria sugerida pelo uso da linguagem actual. Deve assumir-se com segurança que Hegel conhecia esta palavra num sentido que se nos tornou estranho."[924] A decisão é para entender como

[921] Ib. 284.5.

[922] "[D]ieser Inhalt [ist] *die Darstellung Gottes [...], wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*" (1832, 33-34).

[923] A mais clara exposição desta questão está em Hösle & Wandschneider, op. cit. (esp. 176, 183). V. também Bourgeois, *Études hégéliennes. Raison et décision* (Paris, 1992), 111-133.

[924] "„Sich entschliessen" und „frei entlassen" sind Momente ein-und desselben Vorgangs. Dabei ist der Gedanke an eine Willenshandlung beim „entschliessen" fernzuhalten [...] der durch den heutigen Sprachgebrauch nahegelegt wird. Es ist mit Sicherheit anzunehmen, dass Hegel dieses Wort in einem uns fremd gewordenen Sinne verstand" (Braun, op. cit., 60). E remete para Goethe: "Um die Ächse gedrängt, entscheidet der bergende Kelch sich. Der zu höchsten Gestalt farbige Kronen entlässt" (Goethe, Werke, Stuttgart, 1854, Bd. 2, 291f., cit. in Braun, ib.).

determinação e exteriorização, e não como decisão derivada de uma vontade subjectiva.

Como operação mais geral da *Ciência da Lógica*, a negatividade fornece, em primeiro lugar, uma fundamentação última, em segundo lugar, também um desenvolvimento puramente formal e autónomo e, por fim, a auto-negação da ideia e a sua continuação naquilo que *não é ideia*, a pura exterioridade do ser-aí, ou seja, espaço, tempo e matéria. Esta exterioridade é "o *outro*, tomado como isolado, em relação a si mesmo [...]. Assim é tomado o *outro* unicamente como tal, não o outro de algo, mas o outro em si mesmo, i.e., o *outro* de si mesmo. – Um tal outro, segundo esta sua determinação, é a *natureza física*."[925] O outro da ideia será, por conseguinte, a total exterioridade da ideia, mas não como um acrescento exterior à lógica. Ele permanece objecto da ciência, e aquilo que o método, como forma auto-reflexiva do pensar, como totalidade, agora, no momento em que se explicita a si como forma geral do pensar, realiza sobre si próprio, não difere essencialmente daquilo que, de modo ainda implícito, realizou em todas as anteriores definições, ainda não plenamente reflexivas, do espaço lógico: transição ao seu outro e reencontro de si nesse outro, como libertação.

A determinação de que na auto-negação da forma lógica ideal, esta "se entrega [...] a si mesma",[926] não é uma referência isolada,[927] mas ocorre por mais do que uma vez na lógica da essência, a partir do capítulo intitulado "Ocorrência [ou irrupção] da coisa na existência",[928] cujo título nos adverte contra o erro que seria concentrar o problema da relação entre a lógica e o real, ou entre as diferentes esferas do sistema, apenas no final da lógica ou no capítulo sobre a ideia absoluta. Esta não é nada mais do que a forma mais apropriada de expor essa passagem, que constitui já a razão de ser de todas as outras categorias e, de resto, o sentido de toda a esfera lógica. A lógica expõe as condições do real porque "na condição, a essência entrega a unidade da sua reflexão-em-si como uma imediatez".[929] E a *liberdade* desta entrega de si é frisada pela primeira vez não somente na ideia absoluta, ao contrário do que se poderia pensar, mas na transição da *necessidade absoluta* à *contingência*, determinação que virá a caracterizar de modo absolutamente essencial largas áreas do real. Assim, os objectos existentes como

[925] "[...] das *Andere* zu nehmen als isoliert, in Beziehung auf sich selbst [...]. So ist das *Andere* allein als solche gefaßt, nicht das andere von Etwas, sondern das Andere an ihm selbst, d.i. das Andere seiner selbst. – Solches seiner Bestimmung nach Andere ist die *physiche Natur*" (1832, 113).

[926] 1816, 305.

[927] Como também observa Braun, op.cit., 54.

[928] "Hervorgang der Sache in die Existenz" (1813, 100).

[929] "In der Bedingung entläßt das Wesen die Einheit seiner Reflexion-in-sich als eine Unmittelbarkeit [...]" (ib.).

efectivos, ou as efectividades em que o real se constitui são também condicionadas pela *contingência*, apenas podendo recuperar um modo de necessidade sob a forma da *liberdade*, cujas bases teóricas são tematizadas somente ao nível do conceito. É que justamente na contingência que caracteriza o real, reside já um modo do negativo, e este negativo é o mesmo que destrói a essência como negação do outro, e permite enriquecer a essência com a liberdade 'comunitária' definida a partir do conceito. "A necessidade entrega livremente as mesmas [sc. as efectividades], as quais são [um] retorno absoluto a si mesmas na sua *determinação* como absolutamente efectivas."[930] A expressão "entregar-se livremente" refere sempre uma transição do momento do ser-dentro-de-si, essencial, analítico e necessário, em direcção à exterioridade, à existência, à síntese e à contingência do acontecer imediato que se faz efectivo por intervenção da liberdade que se concretiza.

A relação entre a lógica e o real é, em termos hegelianos, *infinita*, ou seja, ininteligível quando considerada como estabelecida entre duas esferas, uma ao lado da outra, como dois finitos.[931] Trata-se de uma relação em que ambos, no seu modo de ser mais próprio, *negam* a diferenciação. A lógica materializa-se, a matéria faz-se conceptual.

A relação entre lógica e real é também abordável, de modo privilegiado, como relação entre forma e matéria, conforme tematizada na lógica da essência. A forma, enquanto momento separado, devedor da reflexão exterior, suprime-se, tanto pela sua exterioridade e irrelevância, pelo seu carácter abstracto ou epifenomenal relativamente ao verdadeiro conteúdo, quanto pela sua definição como a essência interior racional e inteligível da sua matéria. Mas então, a forma assume a sua negatividade essencial, e suprime-se: "a forma pressupõe a matéria, precisamente porque se põe como suprimida e, assim, se relaciona com essa sua identidade como com um outro. Inversamente, a forma é pressuposta pela matéria".[932] A lógica, isoladamente, como

[930] "[D]ie Notwendigkeit, indem sie [sc. die Wirklichkeiten], welche absolute Rückkehr in sich selbst in ihrer *Bestimmung* ist, dieselben frei als absolut wirkliche entließt" (1813, 189.26-29). Cf. tb 1816, 41.12-14.

[931] A "klassische Hegelinterpretation" entendeu, conforme mostra Puntel, a relação entre lógica e realidade precisamente como uma "unbewältige 'Zweigleisigkeit'", que torna a transição incompreensível (Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur*, Bonn, 1973, 31). Puntel enuncia, correctamente, um "Ineinanderschlagen" entre lógica e sistema a partir de uma unidade fundamental (ib. 82). E, conclui, considerando que as ciências filosóficas reais são a verdadeira completação da lógica: "Erst von hier aus läßt sich der Sinn des berühmten und bis zur Lächerlichkeit um- und mißverstandenen Übergang der logischen Idee in die Natur verstehen" (ib. 83). As observações são essencialmente correctas, anunciando a ideia de que todas as categorias lógicas são a tematização dessa relação.

[932] "Die Form setzt die Materie voraus, eben darin, daß sie sich als aufgehobenes setzt, somit sich auf diese ihre Identität als auf ein Anderes bezieht. Umgekehrt ist die Form von der Materie vorausgesetzt" (1813, 72).

pura forma, não possui um sentido apreensível. Como pura forma, apenas "encerrada no pensamento puro",[933] ela é reflexão formal e, como toda a exterioridade, dispensável pelo conteúdo verdadeiro da realidade efectiva – mas então ela é lógica do entendimento, ou dialéctica ainda negativa. A realidade, na sua autonomia, dispensa a lógica abstracta para o seu desenvolvimento real e a sua compreensão efectiva. Como essência interna do real, por outro lado, a forma já transitou infinitamente para o conteúdo, não tendo novamente sentido pretender apreendê-la isoladamente da sua matéria.

Mas Hegel esclarece, desde o início, que a lógica não possui uma *matéria*, como seu exterior, sendo antes elaboração de um *conteúdo*, cuja determinação é, segundo a lógica da essência, a de ser a "unidade" de forma e matéria, a "forma essencial" ou "matéria formada".[934] A lógica formou-se, então, como conteúdo, desde a sua primeira categoria, que era já o ser, e desde a sua primeira determinação, como o ser-aí que designa a existência exterior da natureza objectiva. Todos os estádios da *Ciência da Lógica* são atravessados pela formação das condições de uma posição inteligível – porque conceptual – do real. A determinação elementar do real completou-se, conforme se viu, com o "entregar-se em liberdade" da ideia. A lógica não constrange, a partir de um plano transcendente e formal, a natureza, porque esta, ainda que expulsa pela lógica, parte sempre em liberdade.

[933] "[I]n den reinen Gedanken eingeschlossen" (1816, 305).

[934] Cf. 1812, 22.10-11. "Einheit" (1813, 77.22); "wesentliche Form" (ib. 78.6-7); "formierte Materie" (ib. 78.18).

3
A Filosofia da Natureza

3.1. A natureza e o seu lugar no sistema

3.1.1. A Filosofia da Natureza no sistema

Com a exteriorização do conceito lógico, cujas condições são completadas com a ideia absoluta, o sistema transita para um novo elemento, o elemento da realidade, que se vai dividir em duas grandes esferas, a da natureza e a do espírito. São bem conhecidos os termos em que Hegel apresenta a distinção geral do sistema nas suas principais partes: "a ideia revela-se, porém, como o pensar simplesmente idêntico a si mesmo, e isto simultaneamente como a actividade de se contrapor a si mesmo, para ser para si e estar nesse outro apenas consigo mesmo. Assim, a ciência divide-se em três partes:

I. *A Lógica, a ciência da ideia em si e para si;*

II. *A Filosofia da Natureza, como a ciência da ideia no seu ser-outro;*

III. *A Filosofia do Espírito, como a ciência da ideia que retorna a si a partir do seu ser-outro.*"[1]

Esta observação geral exibe antes de mais a auto-aplicação dialéctica da ideia sobre si mesma, que faz da sua negatividade, idealidade e interioridade próprias, positividade, realidade e exterioridade. A identidade do pensar consigo mesmo referida é uma identidade restaurada através da diferença. Ao identificar-se a si através da diferença, a ideia repõe essa diferença como o seu ser-outro. Para além desta observação geral, contudo, aquilo que mais nos irá neste ponto interessar é a determinação do contributo da filosofia da natureza para a concepção do sistema, contributo bem mais profundo e diversificado do que se poderia inferir unicamente a partir desta generalidade a seu respeito.

O contributo da filosofia da natureza para a concepção do sistema faz-se em dois sentidos principais. (1) Por um lado, conforme se tornou evidente em alguns aspectos do estudo da *Ciência da Lógica*, a filosofia da natureza possui uma influência no sistema, i.e., este não é indiferente ao facto de

---

[1] "Die Idee aber erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Tätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein. So zerfällt die Wissenschaft in drei Teile:

I. *Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich,*

II. *Die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein,*

III. Die Philosophie des Geistes als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt" (1830, § 18).

possuir, entre os seus momentos, a filosofia da natureza. Assim, a *Ciência da Lógica* está determinada por uma relação com a exterioridade de tal modo marcante que muitas categorias originalmente próprias de uma filosofia da natureza têm mesmo lugar ao nível da doutrina do puro pensamento. São expressão desta interrelação, por exemplo: muito do tratamento da "medida", na lógica do ser, que consiste em categorias definidas directamente com base na teoria química do tempo de Hegel;[2] uma parte significativa do capítulo sobre o "fenómeno" na lógica da essência, onde esta é definida como um reino de puras leis naturais;[3] todo o capítulo sobre a "objectividade", na lógica do conceito, cuja temática é de tal modo próxima da filosofia da natureza que Hegel se vê obrigado, conforme se viu, a justificar expressamente a sua inclusão na *Ciência da Lógica*.[4]

Todos estes exemplos, que são apenas os mais importantes, revelam uma presença efectiva da filosofia da natureza na *Ciência da Lógica*. E porque as categorias da lógica consistem essencialmente, conforme procurámos mostrar, em modos de relação entre as partes do sistema, as categorias filosófico-naturais dão um contributo significativo para a definição dessas relações sistemáticas. Se a *Ciência da Lógica* contém uma "teoria política cifrada",[5] deverá acrescentar-se que contém também uma filosofia da natureza cifrada. Com efeito, todos os exemplos apontados da presença de relações de tipo natural na lógica repousam, em última instância, na categoria do ser-outro, que é definitória da natureza, embora tenha o seu pleno lugar na lógica. O principal sentido do "outro", tomado em si mesmo é, como se disse, a *natureza física*.[6] Vimos também como o ser-outro é consistentemente empregue como categoria privilegiada para a definição da relação entre a lógica e a natureza no âmbito da discussão acerca da auto-negação e exteriorização da ideia absoluta. E, por outro lado, isso não parece invalidar que a alteridade, ou o ser-outro é um momento do método que gera o desenvolvimento dialéctico também no que diz respeito às categorias puramente lógicas. Por isso, a categoria definitória da natureza em geral opera também como definitória da transição dialéctica das categorias lógicas entre si e, consequentemente, a determinação da natureza está no cerne do desenvolvimento lógico-dialéctico em

---

[2] Cf. Ruschig, *Hegels Logik und die Chemie. Fortlaufender Kommentar zum „realen Mass"* (Bonn, 1997), passim. Tb. von Engelhardt, "Hegel on Chemistry and the Organic Sciences" (in Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Dordrecht, 1993, 657-665).

[3] Cf. 1813, 128ss.

[4] Cf. Cap. 2.12 supra.

[5] Cf. Theunissen, *Sein und Schein* (Frankfurt a. M., 1994[2]), 448n.

[6] "[...] das *Andere* [...] als isoliert, in Beziehung auf sich selbst [...]. So ist das *Andere* allein als solche gefaßt, nicht das Andere von Etwas, sondern das Andere an ihm selbst, d.i. das Andere seiner selbst. – Solches seiner Bestimmung nach Andere ist die *physische Natur*" (1832, 113).

geral.[7] A lógica concreta, i.e., dotada de um conteúdo, que Hegel pretende escrever com a *Ciência da Lógica*, não pode dispensar a presença de elementos próprios da natureza, que terão de ser definidos a partir não só de uma filosofia da natureza, como também de uma ciência da natureza, na medida em que esta entre em relação com a filosofia da natureza.

(2) Mas esta íntima relação entre lógica e natureza faz com que o contributo da filosofia da natureza para a concepção do sistema tenha de ser buscado também no interior desta última disciplina. E este aspecto terá de ser considerado numa interacção fundamental, ou seja, por via da importância decisiva que a sua inserção num sistema assume para a filosofia da natureza. E esta será então a nossa questão principal neste momento, ou seja, a de saber de que modo a tematização da natureza é determinada pela sua pertença a um sistema. O resultado deverá ser, então, a do reconhecimento de uma interacção de significados entre a natureza e o sistema, onde ambos serão definidos um a partir do outro.

O nosso estudo acerca da filosofia da natureza irá revelar que as questões que Hegel faz à natureza são questões sistemáticas, que relevam do "interesse do conceito",[8] e não de conhecimentos isolados, de interesses práticos ou, e.g., da capacidade de previsão do comportamento particular de fenómenos naturais. Há, necessariamente, uma selecção dos fenómenos que interessam à exposição sistemática, guiada por um interesse específico que conferirá à tematização hegeliana da natureza o seu carácter distintivo. É desde logo assumido o princípio epistemológico, radicado, entretanto, em determinações ontológicas – e antropológicas – fundamentais, que "é uma confusão da filosofia da natureza, querer fazer face a todos os fenómenos; isso acontece nas ciências finitas, onde tudo se pretende reconduzir aos pensamentos gerais (as hipóteses)".[9] Esta selecção que a filosofia da natureza opera consiste numa organização das diferentes regiões, com as suas hipóteses científicas e fenómenos próprios, segundo princípios conceptuais.

Aquilo que constitui o interesse do conceito é a possibilidade de ordenar as diferentes regiões segundo os seus princípios, hipóteses e resultados científicos mais gerais. Uma característica da natureza é que não deverá afectar o interesse geral do conceito a existência de fenómenos naturais não ordenáveis segundo esse interesse. Para Hegel, é da essência própria da natureza

---

[7] Ruschig (op. cit., 16-17) observa este facto, entendendo-o, porém, como motivo para uma crítica fundamental à lógica hegeliana.

[8] A expressão não é rigorosamente de Hegel. Cf., no entanto, 1830, § 265 Z: "[...] wie es überhaupt immer das Interesse ist, daß der Begriff zur Existenz komme".

[9] "Es ist eine Verirrung der Naturphilosophie, daß sie allen Erscheinungen will Face machen; das geschieht so in den endlichen Wissenschaften, wo alles auf die allgemeinen Gedanken (die Hypothesen) zurückgeführt werden will" (ib. § 270 Z).

possuir momentos conceptuais claramente ordenáveis, e momentos que aparecem provisória ou definitivamente como não-conceptuais, e que são, por isso, deixados à elaboração de ramos especializados das ciências empíricas. Esta elaboração poderá conduzir a resultados conceptualizáveis e integráveis num sistema filosófico ou que, pelo contrário, ficarão integrados em zonas que o filósofo entende como regidas pela mera contingência e exterioridade.

3.1.2. A Filosofia da Natureza e as ciências empíricas segundo a Propedêutica Filosófica

A tentativa de definição dos traços gerais da filosofia da natureza conduz-nos ao problema da sua relação com as ciências empíricas. E esta é uma questão que não se levanta apenas ao intérprete do sistema hegeliano. A questão é expressamente tematizada por Hegel, desde as versões iniciais da Enciclopédia, na *Propedêutica Filosófica* de Nuremberga, onde se podem encontrar algumas importantes definições a este respeito.

A Enciclopédia da Ciências Filosóficas, segundo a *Propedêutica*, irá expor, nas suas diferentes disciplinas, "o conteúdo universal da filosofia, porque o que nas ciências se funda na razão, depende da filosofia".[10] Aquilo que, por sua vez, "se apoia em determinações arbitrárias e exteriores ou, como se diz, que é positivo e estatutário, bem como o meramente empírico, reside fora dela".[11] Entretanto, as ciências empíricas e as ciências racionais, "consideradas absolutamente, devem ter ambas o mesmo conteúdo. O objectivo do esforço científico é suprimir [e elevar: aufheben] o que é sabido apenas empiricamente até ao [que é] sempre verdadeiro, o conceito".[12] Aparentemente, aquilo que reside "fora" da filosofia, i.e., das determinações do conceito, deverá vir a ser de algum modo incorporado nela, pois a finalidade da ciência é em geral uma compreensão ao nível do conceito, é o tornar racional aquilo que, originalmente, não surge como conceptual.

Deverá aqui notar-se também como o conceptual se opõe a um leque de fontes de conhecimentos assim enunciado: o arbitrário, o exterior, o positivo, o estatutário e o simplesmente empírico. O conceptual é o necessário, o negativo, o que não é estatutário, e o que transcende o empírico. A exigência que o conceito faz é a de uma universalidade que não seja simplesmente postulada, ou "positiva". Deve haver uma fonte de conhecimento do universal que não deriva nem do empírico, nem de postulados assumidos sem uma justificação substancial.

---

[10] "Sie ist eigentlich die Darstellung des allgemeinen Inhalts der Philosophie, denn was in den Wissenschaften auf Vernunft gegründet ist, hängt von der Philosophie ab" (Prop., 10, § 7).

[11] "[W]as dagegen in ihnen auf willkürlichen und äußerlichen Bestimmungen beruht oder, wie es genannt wird, positiv und statutarisch ist, so wie auch das bloß empirischer, liegt außer ihr" (ib.).

[12] "Absolut betrachtet sollen beide desselben Inhalt haben. Es ist das Ziel das wissenschaftlichen Bestreben, das bloß empirisch Gewußte zum immer Wahren, zum Begriff aufzuheben [...]" (ib. § 8).

Hegel entende a relação entre as ciências e a filosofia como da maior importância, e mutuamente enriquecedora, porque ao alargamento do aspecto racional das ciências, que acontece no seu progresso, coincide uma extensão da própria conceptualização filosófica. "As ciências *expandem*-se, em parte segundo o lado empírico, em parte segundo o racional. Este último [caso] acontece na medida em que o essencial é sempre mais acentuado, apreendido sob pontos de vista universais, e o meramente empírico, conceptualizado."[13] Esta expansão ocorre, então, nas duas vertentes em paralelo, consiste numa progressiva conceptualização do empírico, e no estabelecimento da possibilidade progressiva de um acordo entre filosofia e ciência. O tipo de universal buscado no aspecto racional das ciência e na filosofia deverá consistir numa "essência", ou seja, numa universalidade objectiva, o que quer dizer, um universal não apenas postulado.

3.1.3. O importância da relação de "fundamento" na definição da natureza

A breve tematização das relações entre ciências empíricas e filosofia da natureza na primeira edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de 1817, vai ser ampliada na terceira edição, de 1830. A primeira edição confirma a tese de que a ciência empírica possui um aspecto, denominado o "positivo", que é exterior à filosofia, e constitui o aspecto não conceptualizável, ou ainda não conceptualizado. Mas, por outro lado, também as ciências positivas possuem o seu aspecto dotado de "fundamento e começo racional [..., que] pertence à filosofia".[14] O começo destas ciências é, na expressão do autor, também um "verdadeiramente-verdadeiro",[15] o que implica que o começo das ciências positivas é uma premissa filosófica dotada de forma categorial, ou seja, de uma universalidade não-empírica. Aquilo que as distingue da filosofia, e que se traduz pela "positividade" das ciências, é que estas "conduz[em] o universal à *efectividade* e *singularidade empíricas*".[16]

O problema assim enunciado é o da *aplicação* do universal ao singular, ou o de um '*esquematismo*' de conceitos puros numa figura empírica. Muito da relação entre filosofia da natureza e ciências empíricas vai centrar-se em redor deste tema. A relação estabelecida pelo conceito, entre universalidade e singularidade, é a relação que dá conta também da aplicabilidade, ou da possibilidade principal de adequação entre universal e singular.

---

[13] "Die Wissenschaften *erweitern* sich teils nach der empirischen, teils nach der rationellen Seite hin. Das Letztere geschieht, indem das Wesentliche immer mehr herausgehoben, unter allgemeinen Gesichtpunkten aufgefaßt und das bloß empirische begriffen wird" (ib. 11, § 9).

[14] "[...Der] rationelle[...] Grund und Anfang [...] gehört der Philosophie" (1817, § 10 A).

[15] "Wahrhaft-Wahre" (ib.).

[16] "[...] das Allgemeine in die *empirische Einzelheit* und *Wirklichkeit* herunter[...]führen" (ib.).

Por um lado, a filosofia da natureza é já o esquematismo empírico das categorias da lógica. Estas são, na sua constituição própria, o movimento da sua realização e exteriorização, ou seja, adequam-se a uma matéria, porquanto a sua pré-disponibilidade a uma realização é constitutiva do seu conteúdo lógico. Por outro lado, a filosofia da natureza fornece o esquema de adequação da empiria, fornecida pelas ciências positivas, ao puro conceito, fornecido pela lógica. A possibilidade deste acordo tem, entretanto, de ser fornecido pela pré-disponibilidade de todas as categorias do puro pensar a receberem um sentido real e, mesmo, físico. A universalidade conceptual é entendida por Hegel de modo a não admitir uma dualidade entre o conceito e a matéria da sua aplicação. O problema da aplicação, ou deste esquematismo, é que o conceito não se pode expor no seu sentido plenamente lógico no elemento da exterioridade e, por isso, as ciências possuem uma vertente não filosófica, não conceptual, dita "positiva", a qual exprime a inadequação do conceito à sua exposição.

A positividade implica que "a natureza não mostra, por conseguinte, no seu ser-aí, nenhuma liberdade, mas *necessidade* e *acaso*".[17] A combinação de necessidade e acaso é a consequência da exclusão da forma conceptual que, conforme vimos, implica relações caracterizáveis como de "liberdade". Assim, a exterioridade está referida fundamentalmente ao plano da essência, onde positividade e negatividade não estão sintetizadas, como acontece ao nível do conceito. Esta determinação ontológica da natureza tem por consequência gnosiológica que, no seu conhecimento, "não se pode validar o conceito, mas apenas fundamentos [ou razões]".[18] Ou, se se tomar em atenção a presença do capítulo da "Objectividade" na lógica do conceito, apenas se pode validar uma forma objectivada do conceito, não a subjectividade ou a ideia por si mesmas reconhecidas.

O fundamento, considerado, nestes termos, próprio do modo de conhecer a natureza, é uma figura da relação própria da lógica da essência. A sua genealogia conceptual, na ordenação lógica, entronca directamente na *contradição:* "a natureza é, *em si* [...], a *contradição não resolvida*",[19] a saber, entre o seu ser e o seu conceito. A solução *lógica* para a contradição é, para Hegel, conforme se viu, a relação de fundamento. O fundamento, como se estudou anteriormente, constitui a solução – sempre provisória – para a contradição, conduz, categorialmente, à noção da existência, e constitui, então, uma síntese para a relação contraditória entre identidade e diferença.

[17] "Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern *Notwendigkeit* und *Zufälligkeit*" (ib. § 193).
[18] "[...] kann nicht der *Begriff*, sondern nur *Gründe* geltend gemacht werden" (ib. § 10.).
[19] "Die Natur ist *an sich* [...] de *unaufgelöste Widerspruch*" (1830, § 248 A).

Identidade e diferença são meras determinações da reflexão, que se mantêm ideais e abstractas, e a sua coexistência só pode ocorrer numa relação de fundamento, o qual, "pelo contrário, é a mediação real, porque contém a reflexão como reflexão suprimida".[20] Hegel considera aqui que todo o objecto *real*, que não se resume ao nível do conceito abstracto, exprime uma resolução de uma contradição, i.e., é uma síntese de identidade e diferença, e é por isso "fundamento", ou susceptível de aceder a relações de fundamentação. O fundamento constitui uma versão real, ou realizada, da relação entre identidade e diferença. Ele é, pois, uma contradição real, e remete, por conseguinte, directamente para a noção filosófico-natural do *movimento*, desde sempre caracterizadora da física, e que Hegel entende também como "a própria contradição *existente*".[21] As determinações da reflexão são relações meramente conceptuais, essencialmente entre identidade e diferença, podendo ser, é claro, aplicada a objectos reais, apesar de apenas determinarem a diferença e a identidade *conceptuais*, e não já o seu esquematismo real, espácio-temporal.

A diferença e identidade *reais* são insuficientemente determinadas por estas categorias, simples determinações da reflexão, que servem para diferenciar conceitos entre si, sendo então necessário um princípio de identidade e diferença que permita diferenciar também espácio-temporalmente objectos a nível conceptual idênticos. Este princípio não mais pode ser indicado por determinações da reflexão, por simples identidade e diferença. A diferenciação espácio-temporal, própria da filosofia da natureza, e que a lógica naturalmente exclui, está preparada pelas determinações, estas sim, lógicas, do fundamento e da existência, entre outros. A identidade e a diferença do objecto real só pode ser garantida pela existência num referencial espácio-temporal, cujos constituintes centrais são matéria e movimento. A contradição real ou, igualmente, existente, é o movimento, que garante justamente a identidade espácio-temporal dos objectos, e daí a importância da noção de fundamento para o conhecimento da natureza.

3.1.4. A determinação ontológica da natureza e as suas implicações teoréticas

O fundamento designa o termo subordinante da relação em que a essência põe o seu outro, o ser-posto, ou seja, o termo 'fundado'. Mas a característica da relação de fundamentação como a entende o filósofo, é que o fundamento, por estar definido a partir da negatividade da essência, transita e se esgota no fundado. No que importa à caracterização deste aspecto da filosofia da natureza, o fundamento divide-se, segundo a *Doutrina da Essência*, em dois momentos.

[20] "Der Grund dagegen ist die reale Vermittlung, weil er die Reflexion als aufgehobene Reflexion enthält" (1813, 66).
[21] "[...] die Bewegung der *daseiende* Widerspruch selbst ist" (ib. 61).

A relação de fundamentação começa por ser *formal*. Neste tipo de fundamentação, um mesmo conteúdo é tomado uma vez como fundamento, outra vez como fundado, e este é, por conseguinte, uma forma vazia e fútil da fundamentação. Esta forma ocorre, segundo Hegel, de forma mais evidente, na explicação de fenómenos por qualidades ocultas, que limitam a apresentar um fenómeno manifesto ao nível da essência. Assim, "e.g., uma planta tem o seu fundamento numa força vegetativa, ou seja, uma força produtora de plantas".[22] Hegel pretende encontrar tais explicações meramente formais, embora menos evidentes, também a um nível mais complexo das ciências da natureza. Assim, "por exemplo, apresenta-se como o fundamento [i.e., a razão] por que os planetas giram em torno do sol, a *força atractiva* mútua da Terra e do Sol. Quanto ao conteúdo, nada mais é declarado além do que o fenómeno contém, a saber, a relação desses corpos entre si no seu movimento, só que sob a forma da determinação reflectida em si da força".[23] Se, nos exemplos, à "força" não for acrescentada alguma outra determinação, o fundamento permanece formal, uma distinção apenas exterior realizada sobre um conteúdo idêntico.[24]

Mas é claro que "quando se pergunta por um fundamento [ou razão] pretende-se uma outra determinação de conteúdo do que aquela por cujo fundamento se pergunta".[25] Daí a insuficiência e a necessidade da introdução de uma nova figura do fundamento, o que acontece com a concepção do "fundamento real". Este desfaz a identidade do fundamento formal, e reintroduz a diferença entre os termos da relação.

Ora, "a relação do fundamento formal contém somente um conteúdo para o fundamento e o fundado; nesta identidade reside a sua necessidade mas, também, a sua tautologia. O fundamento real contém um conteúdo diferente, mas assim intervêm a contingência e exterioridade da relação de fundamento".[26] O conhecimento empírico da natureza encontra sobretudo este tipo de fundamentação.

[22] "[...] z.B. eine Pflanze ihren Grund in einer vegetativen, d.h. Pflanzen hervorbringenden Kraft ha[t]" (ib. 82)

[23] "Es wird z.B. als der Grund, daß die Planeten sich um die Sonne bewegen, *die anziehende Kraft* der Erde und Sonne gegeneinander angegeben. Es ist damit dem Inhalt nach nichts anderes ausgesprochen, als was das Phänomen, nämlich die Beziehung dieser Körper aufeinander in ihrer Bewegung enthält, nur in der Form von in sich reflektierter Bestimmung, vom Kraft" (ib. 81). A referência é a Newton, *Principia mathematica philosophia naturalis* (Berkeley, 1999), 418.

[24] Cf. 1813, 79-80: "Hiernach ergibt sich, daß im bestimmten Grunde dies vorhanden ist: *erstens*, ein bestimmter *Inhalt* wird nach zwei *Seiten* betrachtet, das eine Mal insofern er als *Grund*, das andere Mal insofern er als *Begründetes* gesetzt ist [...]. *Zweitens* ist der Grund selbst sosehr Moment der Form als das durch ihn Gesetzte; diese ist ihre *Identität der Form nach.*"

[25] "Man verlangt daher, wenn man nach einem Grund fragt, eigentlich für den Grund eine andere Inhaltsbestimmung als diejenige ist, nach deren Grund man fragt" (ib. 85).

[26] "Die formelle Grundbeziehung enthält nur einen Inhalt für Grund und Begründetes; in dieser Identität liegt ihre Notwendigkeit, aber zugleich ihre Tautologie. Der reale Grund enthält einen verschiedenen Inhalt, damit tritt aber die Zufälligkeit und Äußerlichkeit der Grundbeziehung ein" (ib. 87).

Por isso, "devido à contingência do modo de conexão, estão [...] escancaradas as portas para os muitos *aspectos*, i.e., determinações, que residem *fora* da coisa mesma".[27] O fundamento real tanto pode conduzir ao fundado como não, dada a multiplicidade e a complexidade de factores necessariamente envolvidos. Os fundamentos podem ser, efectivamente, reais, mas a sua indeterminação deriva da sua parcialidade indeterminada, de modo tal que tanto pode fundar quanto não fundar.[28] E, por isso, o fundamento evidenciar-se-á, na ordem categorial, apenas como *condição*. É esta indefinida complexidade de factores, razões e motivos que caracteriza a natureza e a torna tão dificilmente acessível ao conceito.

O mesmo argumento de que o fundamento enferma de arbitrariedade e contingência repete-se ao nível conceptual da análise da constituição silogística – ou racional – da "coisa". O silogismo do "ser-aí", onde os particulares estão indiferentemente relacionados, i.e., como sendo-aí simplesmente, liga o individual a um universal de modo ou necessário, mas vazio, ou significativo, porém arbitrário. "É por isso em geral inteiramente contingente e arbitrário qual das inúmeras propriedades de uma coisa é apreendida e, por seu intermédio, ligada a um predicado; outros termos médios são uma passagem para outros predicados."[29] O indivíduo, como real e concreto, é dotado de uma indefinida multiplicidade de predicados, e uma racionalidade simplesmente formal pode, a partir de cada predicado, chegar a conclusões que não são imediatamente falsas, mas arbitrárias. O acaso está inserido, por via desta complexidade indefinida, na diferença entre a abstracção do universal e a concretude do indivíduo. A referida *positividade* da ciência empírica da natureza insere-se neste lapso entre o universal e o singular, e a sua mediação por uma particularidade. A positividade é o que torna a ciência da natureza irredutível à dedução filosófica, e essencialmente diferente dela, em dois sentidos.

Em primeiro lugar, a ciência da natureza é capaz de lidar com o contingente de modo a, em muitos casos, poder detectar aspectos essenciais que a filosofia não pode imediatamente conceptualizar. A filosofia da natureza poderá, sobre estes aspectos, elaborar então a sua organização sistemática, e desta perspectiva, o trabalho positivo das ciências empíricas é uma condição necessária para a elaboração posterior da filosofia da natureza. Este trabalho positivo, desempenhado pelas ciências, tem de ser conhecido, e reconhecido, pela filosofia. "A relação da ciência especulativa às outras ciências é apenas

[27] "[D]en mancherlei *Rücksichten*, d.h. Bestimmungen, die *außer* der Sache selbst liegen, ist um der Zufälligkeit der Verknüpfungsweisen willen Tür und Tor unendlich aufgetan" (ib. 89-90).

[28] Ib. 90.

[29] "Es ist daher überhaupt *völlig zufällig* und *willkürlich*, welche den vielen Eigenschaften eines Dinges aufgefaßt und von der aus es mit einem Prädikat verbunden werde; andere Medii Termini sind die Übergänge zu anderen Prädikaten [..]" (1816, 111).

que ela não põe de lado, por assim dizer, o conteúdo empírico destas últimas, mas reconhece-o, utiliza-o [...], e emprega-o como o seu próprio conteúdo."[30] A filosofia da natureza de Hegel não é, por conseguinte, uma tentativa de simples dedução a priori de leis da natureza, ou sequer das suas determinações mais gerais. A especulação dialéctica, apesar da forma de um encadeamento dedutivo, não se pode confundir com uma derivação apriorística do real a partir da ideia. A estrutura geral do sistema tem de se entender segundo categorias mais complexas do que a da simples derivação sequencial de uma parte a partir da outra. Para caracterizar a relação entre a filosofia da natureza e a ciência empírica é central advertir, com B. Falkenburg que "ao contrário da metafísica da natureza de Kant, a de Hegel considera-se, *facticamente*, *sempre* como *subsequente* às ciências da natureza".[31]

Em segundo lugar, contudo, é a filosofia da natureza que tem a função de organizar os diferentes níveis de abordagem do fenómeno segundo uma perspectiva global e sistemática. De acordo com a sistemática hegeliana, as grandes rupturas hierárquicas da realidade, e.g., entre a pura validade universal de princípios lógicos, a natureza física, a vida, a consciência subjectiva, o mundo cultural, social e humano em geral e, por fim, aquilo que na experiência do mundo humano pode, de algum modo, ser considerado infinito, – as rupturas entre estas diferentes esferas só podem ser definidas por uma perspectiva filosófica sistemática, que procure definir que tipo de relações dão conta destes saltos. Hegel advoga que a possibilidade destes saltos depende, em abstracto, da operação lógica da negatividade imanente a todo o conteúdo significativo e, simultaneamente, do retorno do imediato a níveis sempre mais complexos. A *imediatez do complexo* é a noção hegeliana de *subjectividade*, que se poderia traduzir também pela possibilidade de uma função única desempenhada dentro numa diversidade de momentos.

3.1.5. A importância do acaso na natureza

O espaço de indeterminação que se manifesta como problema da *aplicação* do universal ao singular, ou também da definitiva inadequação deste ao primeiro, pelo menos conforme se encontra na natureza, está previsto na teoria lógica como a categoria, também ela necessária para o desenvolvimento lógico, do *acaso*. Ao nível lógico, o acaso deve ser interpretado de modo diverso

[30] "Das Verhältnis der spekulativen Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften ist [...] nur dieses, daß jene den empirischen Inhalt der letzteren nicht etwa auf der Seite läßt, sondern ihn anerkennt und gebrauch, [...] und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet [...]" (1830, § 9 A).

[31] "Im Gegensatz zu Kant Metaphysik der Natur sieht sich diejenige Hegels den Naturwissenschaftten *faktisch immer nachgeordnet*" (Falkenburg, *Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*, Frankfurt a. M., 1987, 125).

do seu significado na exterioridade da natureza. Como operador auto-aplicado do desenvolvimento lógico, ele deve entender-se somente como "a unidade da possibilidade e da efectividade".[32] O *efectivo*, tomado pela reflexão que o retira da sua mera factualidade bruta, em acréscimo, igualmente como possível, é o *contingente* – o efectivo tão-só possível. Em virtude de a necessidade da lógica ser "livre necessidade",[33] o contingente deve receber também a sua parte na auto-determinação do pensar. A necessidade do desenvolvimento lógico não deve ser entendida como oposta à contingência de cada um dos seus momentos, *se tomados fora da totalidade do sistema onde se inserem*. Também a categoria, como mero ser-posto resultante de outra categoria pode ser considerada como contingente, síntese de possibilidade e efectividade. A sua contingência reside na possibilidade de ser retirada do seu contexto de auto-determinação. O contingente é também aquilo cuja efectividade admite, do mesmo modo, o seu oposto,[34] descrição que corresponde precisamente ao desenvolvimento lógico-dialéctico interno da *Ciência da Lógica*.

Mas aquilo que neste ponto mais importa é a admissão, por Hegel, de que o acaso tem lugar essencialmente na natureza, justamente pelo aspecto de mútua exterioridade que caracteriza os entes na natureza. Esta move-se,- por conseguinte, neste domínio de fundamentação, onde acaso e necessidade estão intimamente relacionados. O acaso tem efectivamente lugar na natureza, havendo um amplo domínio de indeterminação nas relações mútuas entre os seus objectos. Ou seja, o acaso na natureza não deriva somente do nosso desconhecimento das leis gerais que a regem e/ou do desconhecimento das condições iniciais de que partiu ou de que parte uma dada sequência causal. O acaso é elemento constitutivo do próprio modo de fundamentação das relações naturais. Trata-se de uma categoria cuja aplicação é assegurada a priori à realidade da natureza, e não um acaso de tipo cognoscitivo, derivado da ignorância das verdadeiras causas ou condições iniciais do fenómeno.[35] O carácter positivo das ciências deriva, em última instância, do modo de relação que a natureza apresenta, indeterminada por um elemento de acaso categorialmente necessário. A aplicação do conceito universal e dos fundamentos lógicos da filosofia, deduzíveis *a priori*, ao domínio das ciências

[32] "Diese Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit ist die *Zuffälligkeit*" (1813, 179).

[33] Cf. Vorl. 8, 289.

[34] Cf. 1813, 179.10-12.

[35] V. Henrich (*Hegel in Kontext*, Frankfurt a. M., 1981, 159) para quem Hegel é não só o primeiro como o único filósofo a pensar o acaso no seu sentido pleno. Cf. tb. D'Hondt, *Hegel philosophe de l'histoire vivante* (Paris, 1987), 250ss. Na história "... la surprise et l'innatendu naissent d'un hasard partout actif, promis au rang de condition fondamentale du developpement historique nécessaire [...]" (ib. 251).

empíricas está sempre condicionado pela indeterminação própria do domínio a ser fundado e da própria relação de fundamentação.

A presença de acaso e necessidade na natureza está intimamente relacionada com o domínio das relações de "fundamentação", a qual constitui a relação onde a necessidade está expressa de forma por excelência não-sistémica. Toda a entidade submetida ao princípio da "fundamentação" está necessariamente derivada de uma razão e causa anterior que a ela conduz mas, ao mesmo tempo, esta fundamentação, ao surgir de modo particularizado, é arbitrária, do mesmo modo como o absolutamente necessário, sem conceito e sem sistema, consiste no absoluto contingente, e conceptualmente injustificável. A fundamentação que não se refere a um sistema aparece como separada de outras fundamentações igualmente boas, e esta relação inteiramente indeterminada em relação às outras fundamentações, às outras causas ou razões que intervêm sempre em qualquer fenómeno real, reintroduz a contingência. Uma entidade pode, assim, estar inteiramente fundada e derivada, mas de modo tal que a fundamentação é particular, ou seja, não mediada em relação às outras fundamentações possíveis e, por conseguinte, indevidamente conceptualizada. Assim, a fundamentação, a determinação total em relação a uma razão e fundamento vem a par de uma contingência integral em relação a outras fundamentações e razões particulares. O resultado é, por conseguinte, o de uma relação inteiramente acidental, ocasional ou casuística das razões e fundamentos entre si. A mediação entre fundamentação e contingência consiste na necessidade que apenas o sistema pode conferir a uma razão ou fundamento, sistema cuja natureza, entretanto, é diversa da determinação simplesmente serial. Esta necessidade é considerada por Hegel como determinação sistemática, onde liberdade e necessidade se encontram mediadas.

A objectividade do acaso faz interferir um espaço epistemológico de indefinição entre as categorias, por um lado, e os fenómenos empíricos, por outro. O acaso define qualquer entidade – ou, neste caso, toda uma esfera do sistema, a natureza, – que seja considerada como ser-posto, ou efectividade existente perante uma forma geral, entendida como a essência. Ou, de modo ainda mais específico, o acaso define a natureza real e efectiva, apreendida empiricamente, perante a sua essência filosófico-natural, logicamente determinada.

As relações entre a filosofia da natureza e as ciências empíricas são marcadas, em primeiro lugar, por esta ocorrência objectiva do acaso na natureza, que não pode ser reconduzido, como no caso da categoria lógica da "contingência" acontece imediatamente, ao nível do conceito e, em segundo lugar, pelo problema da *aplicação* das categorias filosóficas – lógicas e filosófico-naturais – ao conteúdo positivo. Entre as esferas do sistema que regem o pensamento lógico e a realidade natural, deverá estabelecer-se não uma dedução linear, mas uma relação de tipo dialéctico.

3.1.6. Sobre os diferentes estatutos da Ciência da Lógica, *da* Filosofia da Natureza, *e dos elementos de determinação ideal e real*

Para o esclarecimento das relações entre filosofia da natureza e realidade haverá que distinguir duas relações diferentes, embora intimamente ligadas entre si. Por um lado, o problema incide sobre a relação entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia da Natureza*. Por outro, sobre a relação entre categorização filosófica e realidade empírica. O primeiro problema diz respeito à transição entre as duas esferas do sistema, a qual, conforme se observou, é uma transição categorial entre elementos distintos de determinação. A maior dependência do domínio da filosofia da natureza em relação à realidade empírica e à sua definição pelas ciências positivas torna os seus dados em larga medida revisíveis, como se irá ver em seguida, e diferentemente realizáveis sob muitos estados do conhecimento positivo, sem que se possam, entretanto, perder as suas determinações gerais, derivadas da própria organização lógica. No que diz respeito à *Ciência da Lógica*, a sua revisão à luz do desenvolvimento da lógica formal, tem de ser entendido como mais limitado, embora eventualmente admissível.[36]

O segundo problema diz respeito à relação entre a estrutura categorial em geral e a realidade empírica, e torna-se especialmente digna de nota a propósito da relação entre a filosofia da natureza e a natureza real. A realidade determina-se, segundo Hegel, pelas relações que o pensamento detecta e busca explicitar na *Ciência da Lógica*. O movimento aí efectuado pelo pensar é, por conseguinte, uma reconstrução do movimento que o real apresenta no seu desenvolvimento específico. E é neste contexto que a "exterioridade" é a sua marca específica, mas também o acaso lhe é objectivamente constitutivo, bem como, e.g., a possibilidade de se organizar segundo relações mecânicas, químicas ou biológicas, ou de nele emergirem fenómenos de tipo subjectivo, intersubjectivo e teleológicos. A questão que se poderia levantar, se a transição entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia da Natureza* ocorre apenas ao nível ideal ou consiste numa efectiva posição de realidade,[37] poderá ser esclarecida como uma confusão de planos de questionamento. Na medida em que as duas partes do sistema são teorias filosóficas, permanece-se sempre num plano de reconstrução teorética ideal. Na medida em que se trata de uma teoria ontológica e metafísica, com reivindicação de verdade ou validade, naturalmente a transição entre lógica e realidade designa isso mesmo, a relação – ou "passagem" – do ideal ao real.[38]

---

[36] Não há, na literatura, nenhuma tentativa relevante de reinterpretação dialéctica da lógica matemática pós-fregeana – o que não se deverá confundir, com a tentativa algumas vezes empreendida, em certo sentido oposta, de formalização da lógica dialéctica.

[37] A questão é analisada por Bormann, *Der Begriff der Natur. Eine Untersuchung zu Hegels Naturbegriff und dessen Rezeption* (Herbolzheim, 2000), 34, 44-47.

[38] A idealidade da natureza defendida por Bormann, a qual seria um "heterogene[s] Ideelle[s]" (ib. 45), apenas poderia ser admitida na medida em que esta "heterologia" do ideal fosse entendida já

3.1.7. *O problema da interdeterminação entre as categorias puras e os fenómenos empíricos*

Como se referiu, existe, segundo Hegel, uma determinação dos conteúdos filosófico-naturais por um trabalho prévio de descoberta e elaboração por parte da ciências empíricas. Assim como no excerto já citado (do parágrafo 9 da Lógica da *Enciclopédia* de 1830),[39] a mesma ideia de colaboração entre a reflexão filosófica e o conteúdo empírico é reafirmada no início da edição de 1830 da segunda parte da *Enciclopédia*, a *Filosofia da Natureza*: "a filosofia da natureza toma a matéria que a física prepara a partir da experiência, no ponto até ao qual a física o trouxe, e transforma-o novamente, sem colocar a experiência como a base da sua verificação última; a física tem de trabalhar de mãos dadas com a filosofia."[40] Na verdade, a filosofia da natureza de Hegel poderá entender-se como uma metafísica, não directamente da natureza, mas das ciências da natureza. Com Falkenburg, poderia definir-se a filosofia da natureza hegeliana: "a filosofia da natureza de Hegel expõe uma metafísica da natureza no sentido [...] de um conhecimento da natureza a partir de puros conceitos, cujos objectos são os conceitos e concepções do entendimento, desenvolvidos pelas próprias ciências da natureza, puros conceitos que, por intermédio destes objectos conceptuais se referem aos acontecimentos da natureza".[41]

como "realidade". A interdependência dialéctica entre real e ideal deve ser entendida como plenamente descrita pelo movimento categorial da lógica, não havendo, por conseguinte, na nossa óptica, um problema específico da "criação" da natureza. A realidade pode formar-se a si própria porque é dotada de uma estrutura lógica. Kalenberg (*Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels*, Hamburg, 1997, 75) comenta aliás, de modo feliz, que com o final da lógica "[d]er Unterschied von Gedanke und Nicht-Gedanke ist gerade überwunden".

39 N. 30 supra.

40 "Die Naturphilosophie nimmt den Stoff, den die Physik ihr aus der Erfahrung bereitet, an dem Punkte auf, bis wohin ihn die Physik gebracht hat, und bildet ihn wieder um, ohne die Erfahrung als die letzte Bewährung zugrunde zu legen; die Physik muß so der Philosophie in die Hände arbeiten" (1830, § 246 A).

41 "Hegels Naturphilosophie stellt eine Metaphysik der Natur im Kantischen Sinne einer Naturerkenntnis aus reinen Begriffen dar, deren Gegenstände die von den Naturwissenschaften selbst entwickelten Verstandesbegriffe und -konzepte sind und die sich vermittels dieser begrifflichen Gegenstände auf das empirische Naturgeschehen bezieht" (Falkenburg, *Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*, Frankfurt a. M., 1987, 120-121). Cf., em idêntico sentido, Gies, "Naturphilosophie und Naturwissenschaft bei Hegel" (in Petry (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften* (Stuttgart / Bad-Canstatt, 1987, 65-88), 78. No entanto, o projecto da filosofia da natureza vai bastante mais além da simples teorização da ciência empírica, visando "una comprensione della natura nella sua interezza e che vede nella natura non più solamente el mondo della materia contrapposto al mondo dello spirito, ma una totalità organica che para essere compresa necessita innanzitutto un superamento del paradigma mecanistico che caratterizzerebbe invece in modo deciso la scienza moderna" (Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, 1995, 17).

A determinação da filosofia da natureza pelos conteúdos positivos significa que, sem estes, aquela não teria conteúdo para tornar interpretável a sua categorização, por assim dizer apenas formal ou 'axiomática', ou seja, tornar-se-ia vazia. Mas esta dependência relativamente aos conteúdos científico-naturais levanta o problema da possibilidade de revisão do sistema da filosofia da natureza, de acordo com o desenvolvimento dessas ciências.

Segundo M. J. Petry, na sua Introdução à Filosofia da Natureza de Hegel, "é essencial que a *matéria* [da Enciclopédia] seja considerada como aberta à revisão constante, à luz do estado em mutação do conhecimento. Todavia, não é menos essencial que esta matéria seja estruturada em relação aos *princípios* pelos quais ele se torna mais perfeitamente inteligível, e que estes princípios sejam reconhecidos como *absolutos* e imutáveis".[42] A ligação íntima entre as duas abordagens da natureza coloca a filosofia da natureza na dependência das alterações das ciências. Se Petry tem razão, a filosofia da natureza de Hegel não se deverá, de modo nenhum, considerar como uma construção apriorística e imutável, em oposição à mutabilidade dos conhecimentos científicos. E esta defesa da revisibilidade do conteúdo categorial é estendida à própria lógica sendo, nos termos de Petry "a matéria da 'lógica' [...] tão revisível quanto as matérias da 'natureza' e do 'espírito'".[43] E, "consequentemente, mesmo as grandes transições da 'Enciclopédia' estão sujeitas a revisão".[44]

A tese de uma possibilidade generalizada de revisão da totalidade do sistema terá, entretanto, de ser restringida. O sistema não pode ser entendido, pese embora as teses acima expostas, como revisível em todos os seus aspectos, caso em que simplesmente deixaria de ser reconhecível ainda como sistema hegeliano ou, sequer, de algum modo aparentado, semelhante ou revisto. A dependência das categorias filosóficas relativamente às ciências positivas – naturais ou lógicas, para o caso da *Ciência da Lógica* – não pode ser pensada de modo a admitir uma infinita variabilidade. Embora Hegel não pretenda derivar simplesmente os princípios das ciências empíricas a partir da sua filosofia da natureza, nem esta, por sua vez, a partir da *Ciência da Lógica*, também não se deverá por isso admitir a relação simplesmente inversa.

Esta possibilidade de revisão deve ser restringida, se pelo menos alguns dos princípios filosóficos expostos pela *Enciclopédia* devem ter validade

42 "It is essencial that its *subject matter* [sc. of the Encyclopaedia] should be regarded as being open to constant revision in the light of the changing state of knowledge. It is no less essential however that this subject matter should be structuralized with reference to the *principles* through wich it becomes most fully intelligible, and that these principles should be recognized as *absolute* and changeless" (Petry, "Introduction", in Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, London / New York, 1971, vol. 1, 11-177, 33).

43 "The subject matter of the 'Logic' is, therefore, as revisable as the subject matters of 'Nature' and 'Spirit' (ib. 43).

44 "[E]ven the major transitions of the 'Encyclopaedia' are therefore open to revision" (ib. 88)

estrutural e universal. Petry parece admitir também que deve haver algum aspecto em que os princípios da *Enciclopédia* têm de ser reconhecidos como insusceptíveis de revisão. Assim, admite que as estruturas têm uma "natureza *dual*",[45] visto serem ao mesmo tempo universais e indefinidamente variáveis. Por um lado são puras abstracções, inconcebíveis fora da sua relação com o conteúdo, mas por outro, igualmente impensáveis senão como princípios universais, ou seja, "inteiramente impensáveis na medida em que se procure negar a sua natureza *puramente* estrutural".[46] Esta natureza dual exprime-se no facto de que são necessárias duas operações para a sua determinação: elas têm de ser "reconhecidas" e "ilustradas", "e tanto o reconhecimento quanto a ilustração têm de ser largamente sem significado enquanto se supuser que podem ser separados um do outro".[47]

Esta dualidade corresponde aos níveis que identificámos como puramente 'axiomático', onde os princípios têm de ser simplesmente reconhecidos ao seu próprio nível, e em relação às categorias anteriores e posteriores, e o nível interpretativo, da "interpretabilidade externa" que todas as categorias supõem.[48] A necessidade de uma compreensão dos conteúdos filosóficos hegelianos dentro da sua história conceptual e, em especial, para os conteúdos da sua *Filosofia da Natureza*, não deve fazer esquecer que esses princípios reivindicam também uma validade filosófica incondicionada. A posição de Petry enuncia sem dúvida o problema, mas não responde a algumas dificuldades importantes, por exemplo, a de saber como podem as matérias ser variáveis sem que isso afecte a estrutura mais geral dos princípios, ou como podem estes ser invariáveis, sem que isso impeça a variabilidade dos conteúdos. Se mesmo as categorias da *Ciência da Lógica* são fundamentalmente revisíveis, não se vê que nível principial se poderia manter como insusceptível de alteração e reivindicar ainda alguma validade intemporal, uma vez que mais principial que as categorias da lógica, ou da *Enciclopédia*, nada há que se possa supor. E, por outro lado, a posição, assim expressa não permite compreender claramente em que medida podem forma e conteúdo destes princípios ser simultaneamente inseparáveis e separáveis. Por outro lado, a infinita variabilidade das formas dialécticas parece remeter para um tipo de dialéctica inteiramente aberta que dificilmente poderia levar a mais do que a uma dialéctica

[45] "*[D]ual* nature" (ib. 90).

[46] "[...] utterly *unthinkable* in so far any attempt is made to deny their *purely* structural nature" (ib.).

[47] "[A]nd both the recognition and the illustration must be very largely meaningless in so far as it is supposed that one may be separeted from the other" (ib.). Numa outra versão, a relação poderia ser pensada como de "exemplificação": "[...] *exemplifizieren* Raum und Zeit die logische Kategorie der reinen Quantität [...]" (Falkenburg, op. cit., 166).

[48] O termo é, como se viu, de Fulda ("Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik", in Horstmann (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., 1978, 33-69, 49).

negativa, sem telos. Petry concebe o conteúdo como servindo apenas para "ilustrar" as transições dialécticas,[49] sentido que parece poder, contudo, coexistir com um aspecto em que é *constitutivo* da forma e estrutura dessas transições.

Em qualquer caso, deverá atender-se à diferença da relação entre forma e conteúdo observável na esfera lógica e na esfera real. Como a separabilidade entre uma e outro é maior ao nível da *Filosofia da Natureza* é também aí que a variabilidade dos conteúdos mais se pode fazer sentir. Dir-se-ia que ao passo que a filosofia da natureza possui *matéria*, já a lógica possui *conteúdo*. Na lógica e, em parte, na filosofia do espírito, esta variabilidade apenas poderá ser admitida num grau e com um significado muito menores.

A questão é, sobretudo, a da validade actual, em alguns dos seus aspectos, da filosofia de Hegel em geral e, em particular, da sua filosofia da natureza, onde a questão se tem posto de modo mais agudo.[50] A defesa de uma validade principial para a filosofia da natureza hegeliana, e não de um interesse no máximo histórico ou museológico, vem apoiada no facto que "as *esferas* da matéria reconhecidas por Hegel na 'Filosofia da Natureza' reflectem simplesmente a ciência natural do seu tempo, e muitas delas, nos seus esboços gerais, podem ser ainda hoje consideradas válidas".[51] As esferas reconhecidas por Hegel correspondem a paradigmas muito gerais de interpretação do mundo que podem permanecer princípios heurísticos interessantes para o acesso à experiência humana como um todo, mesmo perante alterações radicais em domínios específicos do conhecimento, nomeadamente, desde então, de *todos* os domínios específicos das ciências da natureza.

Conforme observa Falkenburg, a tarefa de "organizar teorias de uma época num sistema [...] é provavelmente largamente independente do estado dos

[49] Cf. Petry, op.cit., 89.

[50] Muito do notável trabalho de Petry procura mostrar que a inserção da filosofia da natureza de Hegel na ciência do seu tempo traz à luz uma relação de Hegel com estas ciências muito mais aprofundada, frutuosa e interessante do que se pensou durante muito tempo. Cf. de Petry, entre muitos outros, e.g., os estudos: "Scientific Method: Francoeur, Hegel and Pohl" (in Horstmann & Petry (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Stuttgart, 1986, 11-29); "Hegels Kritik an Newton" (in Pätzold & Vanderjagt (eds.), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln, 1991, 43-61; "The Signifiance of Kepler's Laws" (in Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism*, Dordrecht, 1993, 439-513). Sobre a relação possível entre a filosofia da natureza de Hegel e a ciência contemporânea, consulte-se especialmente Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie* (Frankfurt a. M., 1982).

[51] "The *spheres* of subject matter recognized by Hegel in the 'Philosophy of Nature' simply reflect the natural science of his day, and many of them, in their general outlines, might still be regarded as valid" (Petry, "Introduction", in Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, London / New York, 1971, vol. 1, 38). Veja-se, a propósito da revisibilidade dos conteúdos empíricos de que a filosofia se serve, o utilíssimo catálogo de erros factuais e científico-naturais de Hegel, em Petry, ib., 49ss.

conhecimentos de cada época",[52] ou seja, o conceito poderá verificar-se na natureza sujeito a muito diferentes épocas ou situações do conhecimento científico da natureza. A perspectiva filosófica sobre o conhecimento empírico, porque é crítica, reflexiva e marcada por uma posição fundamentalmente *a posteriori*, pode realizar-se sobre qualquer modo e estado de conhecimento constituído. Este modo e estado possui, é certo, uma influência sobre a figura que o sistema assume, mas as suas formas gerais e, mais importante, o seu princípio de operação deve ser semelhante. A sua inserção na história real e no espírito objectivo requer, porém, que o sistema leve em consideração aquilo que os outros saberes na sua época já descobriram, ou aceitam como verdadeiro. E para que algo parecido com a forma geral do sistema se possa erigir e manter, em especial quanto à filosofia da natureza, é necessário que um certo número de conhecimentos e de investigações tenham sido alcançados ou estejam em curso. Este desenvolvimento científico estava, em parte, já em curso no tempo de Hegel. Isto mesmo defende Kalenberg, confirmando e, em certa medida, estendendo a tese citada de Falkenburg: "as ciências, conforme existiam no seu tempo, estavam suficientemente formadas e desenvolvidas para satisfazer o interesse filosófico, para nelas encontrar (o) espírito, – e assim acontece em qualquer época."[53]

A filosofia da natureza de Hegel não consiste, por conseguinte, numa teoria concorrente com a ciência da natureza, que pretenda deduzir os seus princípios concretos, e muito menos os seus factos, a partir da especulação conceptual. Ela opera, antes, ao nível de uma organização hierárquica desses princípios e factos e está, em consequência, dependente dos resultados que a ciência de cada época pode apresentar. Ela irá comungar, por conseguinte, dos erros científicos da sua época, mas as possibilidades reflexivas e sistemáticas que a reflexão filosófica exercitou a propósito dessas teorias mantêm muitas das suas virtualidades críticas e metafísicas, mesmo depois de as teorias científicas se tornarem caducas por via da descoberta e correcção desses erros.

Mas a questão mantém-se: de que modo é possível compatibilizar a reivindicação de uma determinação a priori de princípios, ou o carácter não revisível das estruturas gerais do sistema, com a sua fundamental dependência

[52] "Theorien einer Zeit in ein System zu organisieren [...] ist vermutlich vom jeweiligen Erkenntnisstand einer Zeit weitgehen unabhängig" (Falkenburg, op. cit., 227).

[53] "Die Wissenschaften, so wie sie zu seiner Zeit vorlagen, waren in ausreichender Weise ausgebildet und entwickelt, um dem philosophischen Interesse Genüge zu tun, um (den) Geist darin zu finden, – und sie sind dies zu jeder Zeit" (Kalenberg, op. cit., 140n.). Esta última afirmação parece conter uma tese essencial da obra de Kalenberg. Tal tese apenas podemos subscrever na medida em que significar não a recondução da verdade das ciências ao estado de qualquer época e lugar, como parece defender Kalenberg, mas a recondução do espírito, presente em qualquer época e lugar, a um processo de esclarecimento realizado com a ajuda das ciências.

em relação a conteúdos caducos e transitórios? Uma resposta possível a esta questão será esboçada no ponto seguinte.

3.1.8. O princípio da selecção dos fenómenos

Como vimos, o conteúdo concreto correspondente a cada categoria filosófica pode ser interpretado como uma "ilustração", uma "interpretação externa", ou ainda, poderá acrescentar-se, uma "exemplificação", ou mesmo "especificação"[54] desses princípios. A autonomização do princípio intelectual e puramente conceptual requerido pela filosofia hegeliana levanta a dificuldade da identificação da correspondência entre os dois planos. O problema é reconhecido por Hegel: "além de apresentar o objecto segundo a sua *determinação conceptual* no percurso filosófico, tem ainda de nomear-se o fenómeno *empírico* que corresponde à mesma e mostrar-se que ela de facto lhe corresponde."[55] De certo modo, haveria então que operar uma selecção entre fenómenos disponíveis de modo a encontrar aquele que melhor ilustra a determinação do pensar derivada a partir do puro conceito. Assim, a natureza forneceria um "reservatório"[56] de fenómenos concretos, de entre os quais competiria à filosofia da natureza seleccionar os mais adequados à expressão do conceito.

E um tal princípio de resolução do problema pode ser estendido com proveito também à definição da relação entre a *Ciência da Lógica* e a linguagem, entendida, segundo a indicação da Introdução à *Ciência da Lógica*,[57] como a sua concretização fenoménica. Nesta sua extensão, o mesmo princípio de selecção se aplica à linguagem, que oferece uma multiplicidade de conteúdos significativos, de entre os quais a exposição da *Ciência da Lógica* escolhe aquele que melhor exprime a relação conceptualmente deduzida, sem que se possa esperar, ou seja sequer principialmente possível, uma coincidência integral entre os dois, posto pertencerem a dois domínios distintos de expressão, cuja diferença é insanável.[58]

Esta posição parece resolver de modo relativamente simples o problema que se levanta ao se procurar, por um lado, preservar o potencial reflexivo e sistemático de uma filosofia da natureza levada a cabo por um método dialéctico e conceptual e, por outro, evitar a pretensão excessiva de retirar a

[54] "Die Denkbestimmungen der Logik werden durch die Gegenstände der Realphilosophie *spezifiziert*, so wie in den MAG [sc. Kants *Metaphysischen Anfansgründe der Naturwissenschaft*] die Kategorien durch den Bewegungsbegriff spezifiziert werden" (Falkenburg, op. cit., 110).

[55] "[A]ußerdem daß der Gegenstand nach seiner *Begriffsbestimmung* in dem philosophischen Gang anzugeben ist, noch weiter die *empirische* Erscheinung, welche derselben entspricht, namhaft zu machen und von ihr aufzuzeigen ist, daß sie jener in der Tat entspricht" (1830, § 246A).

[56] Kalenberg, op.cit., 208.

[57] Cf. 1832, 9-10.

[58] Para além de Kalenberg, a tese pode ser encontrada e.g. em Cirne-Lima ("Brief über die Dialektik", in Wandschneider (ed.), *Das Problem der Dialektik*, Bonn, 1997, 77-89, 88).

partir da análise de conteúdos conceptuais leis concretas da natureza – para não falar, é claro, em fenómenos particulares.[59]

Uma tal proposta de compreensão da relação entre ciência empírica e filosofia tem, sem dúvida, razão de ser no que diz respeito à questão da apreensão, pelo espírito subjectivo, das estruturas categoriais,[60] mas possui também fortes limitações no que diz respeito à relação ontológica e categorial vigente entre as diferentes formas de abordagem do conteúdo empírico em causa. Um tal princípio de selecção de fenómenos é especialmente válido para a compreensão da relação entre as puras relações de principiação expostas pela lógica e a linguagem natural, situada no domínio do espírito subjectivo que busca apreender e interpretar o significado das puras determinações do pensar desenvolvidas na lógica. A sua aplicação generalizada dentro do sistema e, nomeadamente, à relação entre o conceito e a sua realidade natural, não é consistente, porém, com uma das mais fundas intelecções que regem o sistema de Hegel. O uso deste princípio tem de estar submetido à intelecção, mais fundamental, de que não há um domínio já constituído, de objectos, ou algum "reservatório" de coisas às quais se pudesse "aplicar" categorias ou conceitos previamente definidos. Não é correcto supor uma "relação de aplicação"[61] entre as categorias lógicas e algum objecto real. Esta relação pressupõe já como vigente uma exterioridade indeterminada dos particulares entre si, e do universal relativamente a eles, ou seja, a própria exterioridade do espaço que Hegel pretende fazer dialecticamente derivar da interioridade conceptual.

Segundo Hegel, contudo, não só não há acesso a entidades, realizado de modo independente da estrutura categorial apresentada pela lógica, como também não há qualquer existência independente desta estrutura. O princípio em questão supõe os fenómenos a seleccionar como já particularizados e constituídos, o que não acontece fora da estrutura categorial lógico-dialéctica exposta na *Ciência da Lógica*. A realidade constitui a interpretabilidade, para a representação, do con-

[59] Esta solução para o problema é normalmente aceite sem maiores problemas. Vimos já em Petry, a referência a um princípio de "ilustration" das determinações estruturais do pensar. Ou, por exemplo: "es gilt, die Logik von Gedachtem in der Vorstellung aufzusuchen – wie Hegel gelegentlich in seinen Vorlesungen sagt, wenn er etwa *ganz abstraktes Außersichsein* mit der Vorstellung eines *ausgedehnten Raumes* identifiziert" (Neuser, *Natur und Begriff. Studien zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel*, Stuttgart, 1995, 194). Para Kalenberg, por sua vez, a dificuldade assim expressa de seleccionar o fenómeno adequado, acaba por ser resolvida pela admissão de uma "certa liberdade de interpretação" de que o trabalho de selecção poderia dispor (Kalenberg, op. cit., 209).

[60] V. Fulda, "Spekulatives Denken dialektischer Bewegung von Gedankenbestimmungen" (in Wandschneider (ed.), *Das Problem der Dialektik*, Bonn, 1997, 19-31), 21: "es muß auch ein Weg zu einem Begriff oder zur *Idee* von Methode in einem Sinn führen, in dem die Bestimmtheit eines Verfahrens *subjektiver*, denkender Tätigkeit enthalten ist."

[61] 1816, 243, 269. Cf. tb. "Anwendungsverhältnis" in Falkenburg, op. cit., 101.

ceito, mas o círculo da interpretação está, para Hegel, submetido aos princípios dialécticos e sistemáticos do conceito lógico e filosófico-natural.

A realidade fora, ou além da exposição filosófica é aquela que releva do acaso, e da "incapacidade da natureza" que se traduz em "receber as determinações do conceito apenas de modo abstracto, e de expor a execução do particular à determinidade exterior".[62] Ou então: "o conceito, na natureza e no espírito tem uma exposição exterior, onde a sua determinidade se mostra como dependência do exterior, caducidade e inadequação".[63] E esta determinação da realidade natural e espiritual em geral é categorizada e prevista precisamente na determinação permanente da idealidade à sua auto-negação, que conduz o seu desenvolvimento em geral e culmina com a posição do seu outro pela ideia absoluta, pela auto-negação do ideal e da pura interioridade, com a correspondente afirmação do real e da exterioridade.

Na constituição, e pela constituição própria do conceito, o acaso e a inadequação são previstos e justificados. Algum princípio de selecção e ilustração dos seus conteúdos por fenómenos ocasionais não pode ser entendido como o seu *modus operandi* essencial, mas somente auxiliar e exterior.

Deste modo, a reflexão que *parte do dado das ciências positivas* e desenvolve, a partir deles, uma filosofia da natureza, é para Hegel um procedimento necessário, mas não suficiente para cumprir cabalmente a tarefa sistemática enunciada, de inserção da ciência positiva num conjunto humano e científico mais vasto, ou seja, no sistema que o filósofo pretende constituir. A filosofia não é somente uma ciência remetida a um trabalho de interpretação, que se limitasse a conferir um sentido, por assim dizer, 'humano', 'espiritual' ou 'cultural' a dados previamente descobertos e determinados pela ciência positiva. Este ponto é decisivo. A reflexão filosófico-natural pode aparecer como relativamente inócua, conforme se poderia porventura encontrar nas afirmações citadas dos parágrafos iniciais da *Enciclopédia*. Neste sentido, a filosofia da natureza seria apenas uma hermenêutica das ciências positivas. Esta é uma função que a filosofia da natureza hegeliana pretende desempenhar e, neste sentido, ela é também uma hermenêutica. Mas Hegel considera que tal tarefa só pode ser convenientemente realizada se, nalgum sentido fundamental, a primazia for concedida ao conceito. Esta primazia do conceito podemos apreender nominalmente como a sua "negatividade", com a qual a filosofia deve operar. Nesta negatividade reside a diferença entre uma hermenêutica da ciência positiva, que Hegel também realiza, e uma efectiva

[62] "Es ist die *Ohnmacht* der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äußeren Bestimmbarkeit auszusetzen" (1830, § 250).

[63] "Der Begriff in der Natur und im Geiste hat eine äußerliche Darstellung, worin seine Bestimmtheit sich als Abhängigkeit von Äußeren, Verganglichkeit und Unangemessenheit zeigt" (1816, 255).

dialéctica de conteúdos. E é este sentido, ou esta primazia do conceito exigida pela filosofia sistemática que entra em conflito com a noção de que esta consiste numa simples selecção de fenómenos adequados ao conceito que, como referimos, parece suficiente a alguns intérpretes do pensamento hegeliano.

Esta interpretação, a que poderíamos chamar 'macia', que torna o pensamento de Hegel na superfície compatível com uma primazia do pensamento científico-positivo e empírico, não leva em conta que Hegel pretende derivar efectivamente as suas categorias, inclusivamente as que se aplicam à natureza, apenas a partir do conceito. Existe, pois, um movimento oposto de determinação, em que também a ciência positiva deve ser determinada pela filosofia da natureza. Existe um domínio, independente da experiência, cuja validade é *a priori* e, se há efectivamente algum acordo ou aplicação possível entre este domínio e o da facticidade, esta tem, de algum modo, de se deixar determinar por aquele. Se a tarefa de inserção num sistema é para ser realizada, não se trata apenas de uma reflexão sobre dados, mas de uma relação de fundamentação – em sentido específico – pela qual o domínio da *pura validade categorial* tem, de algum modo, de determinar o momento do dado empírico e das categorias do entendimento científico. Assim, Falkenburg verifica a intenção de conferir uma "fundamentação" aos "axiomas da física pela filosofia",[64] sem que se trate, porém, para o projecto hegeliano, de conferir um "fundamento 'metafísico' seguro".[65] Trata-se antes da sua integração num "todo sistemático". Podemos concluir, então, que a função do conceito lógico não é o de ser a origem de uma dedução apriorística, mas de ser a origem que *deduz* e *funda* uma ordenação, uma hierarquização e estruturação.[66]

Parece indiscutível que, em termos hegelianos é exigida, e reivindicada uma leitura das categorias naturais segundo a qual estas categorias são determinadas pela ideia. Esta última não é, por conseguinte, uma forma interpretativa resultante de uma reflexão que partiu do dado e dele permanece dependente. A reflexão é originária e as relações por ela a partir de si própria definidas são categorias do puro pensar que vão ordenar os dados das ciências positivas, integrando-os no sistema. Aquilo que é deduzido são essencialmente relações de principiação entre as diferentes esferas, cujo conteúdo especificamente filosófico consiste em serem originadas numa tal dedução e originarem sucessivamente outras. A relação entre a realidade produzida pelo conceito, e ordenada e hierarquizada pelas estruturas lógicas patentes na natureza, e descritas na filosofia da natureza, não deve ser entendida unilateralmente nem como simples dedução linear do conceito em direcção à realidade,

[64] "Begründung" (Falkenburg, op. cit., 125-126).

[65] "[...] sicheres, 'metaphysiches' Fundament" (ib. 126).

[66] Neste tema insiste especialmente Petry, op.cit., 31, 39.

nem produção daquele por esta ou ainda, tão-pouco, entender-se que o conceito é uma reflexão meramente subjectiva e arbitrária de conteúdos apreendidos como dados.

E, se assim é, algo tem de ser concedido também à posição que pretende encontrar em Hegel uma efectiva derivação da realidade, e dos seus fenómenos, a partir da pura ideia. Embora esta possibilidade de uma mera dedução a priori de leis e princípios que vigoram na natureza seja hoje quase unanimemente reconhecida como fora de questão,[67] a sua pertinência, ao menos relativa, para o sistema hegeliano não pode ser recusada de modo trivial. Uma tal dedução levanta a mesma dificuldade, que já se põe a Kant, segundo Falkenburg, de saber "em que ponto do sistema do conhecimento da natureza se deve traçar o corte entre a parte apodíctica, fundamentável a priori, e aquela que assenta em leis meramente empíricas e, logo, não mais apodíctica – ou seja, como se pode levar a cabo a passagem da física racional para a física empírica."[68]

Contudo, a comentadora parece aqui esquecer a sua própria definição de que a filosofia da natureza, ao contrário do *a priori* transcendental, "não está *sistematicamente pré-ordenado mas sobre-ordenada*"[69] ao seu conteúdo positivo. Não há, dentro da filosofia da natureza, algum corte vertical, algum ponto a partir do qual o seu desenvolvimento seria principialmente mais ou menos devedor dos dados das ciências empíricas. A distinção existe, efectivamente, entre os dois modos de abordagem, o positivo e científico-natural, e o dialéctico e filosófico-natural. A dedução não deve ser entendida como linear, mas como uma reflexão, produzida a partir do próprio conteúdo científico, que pretende articular estes conteúdos com a totalidade do sistema. Como em toda a reflexão, o produto desta retorna ao imediato, e autonomiza-se, passa a reger-se por leis que se dá a si próprio e produz a sua própria validade específica. A filosofia da natureza deve ser entendida como um tal resultado da reflexão sobre os dados positivos da ciência. Assim, quando Hegel critica, por exemplo, aspectos da mecânica newtoniana, de modo algum a pretende criticar, ou qualquer ciência no plano em que ela é produtiva, ou constituir uma ciência melhor ou mais adequada do que aquela que está

[67] Registe-se, no entanto, a posição contrária, que parece absolutamente singular, embora com fortes argumentos, de Wandschneider, "Natur und Naturdialektik im objektiven Idealismus Hegels" (in Gloy & Burger (eds.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus,* Stuttgart / Bad Cannstatt, 1993, 267-297), 288.

[68] "[...] an welcher Stelle in System der Naturerkenntnis der Schnitt zwischen dem a priori begründbaren, apodiktischer Teil und dem auf bloß empirischen Gesetzen beruhenden, also nicht mehr apodiktischen Teil zu ziehen ist – oder wie der Übergang von der rationalen zur empirischen Physik bewältig werden kann" (Falkenburg, op. cit., 33). Segundo Falkenburg, trata-se do "größte Problem der Hegelschen Naturphilosophie – nämlich die Beziehung der naturphilosophischer Begriffentwicklung auf die in sie integrierten empirischen Elemente der Naturerkenntnis" (ib. 12).

[69] "[...] *systematisch nicht vor- sondern übergeordnet*" (ib. 126).

positivamente dada.[70] Há apenas a noção de que a compreensão pode ser unificada, e essa unificação só pode ser feita em proveito da compreensão mais universal, e menos revisível, ainda que em geral mais controversa, e apenas neste sentido, menos exacta. E esta é a compreensão filosófica e sistemática. Neste sentido, nada se deve perder do contributo das ciências, nem mesmo a possibilidade da sua revisão, embora exista também a sensibilidade de que, mesmo nas ciências positivas, a revisibilidade não é integral ou indeterminada, na medida em que há progresso efectivo e a descoberta, pela ciência, de verdades e factos definitivos.

Por sua vez, a filosofia da natureza deve tentar identificar este movimento reflexivo com o movimento oposto, de *realização* e *concretização* do conceito em fenómenos reais documentados pelas ciências. A revisibilidade da filosofia da natureza deve ser entendida, em primeiro lugar, como a impossibilidade de alcançar esta identificação, uma vez que um dos momentos da identificação é definido, conforme se viu, como insusceptível de uma conceptualização integralmente satisfatória. O acaso e a contingência da natureza, bem como as turbulências da base natural da história do espírito no seu desenvolvimento real deixam largo espaço para o erro nesta identificação. No início da "Mecânica", Hegel levanta o problema da correspondência entre a categoria pensada e a representação real desse pensamento, e conclui que "se errássemos também aqui, isso em nada iria contra a verdade do nosso pensamento".[71] Apesar de todo o erro, do acaso, da revisibilidade e da inadequação das categorias filosóficas em relação a si mesmas e à sua realidade respectiva, alguns dados gerais do sistema elaborado por Hegel na sua *Enciclopédia* só serão radicalmente caducos e revistos quando desaparecer do mundo uma visão e um saber que se possam considerar como humanos.[72]

A reflexão filosófico-natural deve, por conseguinte, considerar-se autónoma, embora sujeita a alguma revisão, dentro dos limites impostos, por um lado, por progressos das ciências positivas que se podem considerar como definitivos e, por outro, por uma organização conceptual da realidade que é absolutamente fundamental para qualquer experiência humana e racional. Esta organização, que se expressa em diferenças determinadas entre grandes ordens de significação, poderá ser parcialmente revista, alargada, ou melhor especificada. Todavia, uma tal revisão tem de ocorrer dentro da noção de *desenvolvimento* exposta pela lógica dialéctica, e no interior das limitações impostas pelos princípios operatórios do conceito, que são essencialmente inalteráveis: a negatividade e a reflexão. As grandes ordens referidas são, e.g., a divisão – e articulação – do mundo em categorias como o tempo, o espaço, a matéria, os fenómenos mecânicos, químicos e biológicos, a consciência, a liberdade, a intersubjectividade, o direito, a arte ou alguma noção do absoluto.

[70] "Hegels Kritik an den Naturwissenschaften darf deshalb auch nicht so verstanden werden, als wollte er sie verbessern [...]" (Kalenberg, op. cit., XXV). "Hegel als Natur*philosoph* wollte keine andere, keine bessere Mechanik [...]. (ib. 140n.)

[71] "Irrten wir uns auch hierin, so ginge das nicht gegen die Wahrheit unseres Gedankens" (1830, § 254 Z).

[72] Cf. o apontamento neste sentido de Fulda, "Dialektik in Konfrontation mit Hegel" (in Henrich (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Stuttgart, 1986, 328-349), 349.

3.2. A mecânica

3.2.1. As categorias lógicas na natureza

A natureza dialéctica da ideia produz, a partir de si mesma, a sua negação. O resultado desta actividade da ideia absoluta é o que não é nem ideal nem conceptual, podendo, por isso, reconhecer-se como materialidade indeterminada, e definir-se pela exterioridade das relações, pelo carácter aconceptual das mesmas. A realidade é definida como esta situação, que é simultaneamente *exterioridade* do conceito, mas também exterioridade *do conceito*. Ou seja, é exterioridade em relação ao conceito mas, enquanto negação determinada, permanece determinada por ele. E é unicamente esta possibilidade, de que é dotada a realidade indeterminada, a materialidade pura, de vir a ser conceptualmente determinada, que permite o emergir, dentro da indeterminação, de alguma determinação, de relações determinadas e, afinal, de algum desenvolvimento. A indeterminação integral da realidade mais simples, da exterioridade da natureza, deverá devolver, ao nível do retorno ao imediato, toda a complexidade de relações que a ideia absoluta contém. Na verdade, a realidade mais simples e indeterminada consiste simplesmente no retorno à imediatez da ideia absoluta. Toda a sua riqueza é, assim, conservada numa unidade que é simultaneamente real e dotada de uma negatividade que conduz à sua auto-diferenciação e desenvolvimento.

É importante caracterizar o modo como a negação e exterioridade do conceito, ou da ideia, se deve manter como determinável pelo conceito, e não representa uma simples negação indeterminada sua. Esta determinação só poderá surgir como autónoma, ou seja, como a própria determinação da natureza, e não como uma determinação atribuível a partir de algum princípio exterior a ela. Deve ser, assim, a *mesma* negatividade que constitui a não-determinação conceptual da realidade, – i.e., não determinação a partir da lógica como seu princípio exterior, – e que provoca a sua complexificação autónoma. Para que o desenvolvimento e complexificação da natureza possam ser considerados autónomos, a sua possibilidade deve ser resultado já da sua própria definição mais primitiva, da sua materialidade própria, e não um dado introduzido do exterior.

Assim como a ideia, é fundamental que também a natureza se defina negativamente. Nela, a riqueza da ideia absoluta está *posta* como *negada*, como imediato e, consequentemente, poderá manifestar-se novamente. O modo desta manifestação é que a negatividade *exterior* da realidade, ou seja, a sua negação da ideia, vai ter de se determinar como negatividade *interior*. A natureza, na sua realidade mais simples, que Hegel entende ser o espaço, possui a determinação de ser a *totalidade*, ou seja, de negar qualquer exterior. A realidade, no seu estado mais simples, determina-se por negar qualquer realidade ideal fora ou para além dela. E uma vez que esta realidade não possui, a este nível, ainda nenhuma determinação positiva, possui apenas a sua determinação negativa, que recebe da sua exterioridade, de consistir na negação da ideia, ou de não ter relação com a ideia e com o pensamento. Ela pode então definir-se como negatividade *interior*, equivalente à pura exterioridade. A pura exterioridade tem por condição uma "negatividade que une".[73]

A negatividade exterior é também negatividade interior, necessariamente, como diz Hegel ao observar que a negação é uma lâmina de dois gumes. A exterioridade e o carácter não-conceptual do espaço são constitutivos do seu estatuto ontológico, e a relação negativa que assim os constitui é o fundamento da sua determinação mais além, da sua auto-determinação. Poderia dizer-se que o espaço, ou a total indeterminação da exterioridade simples possui em si a potencialidade absoluta da ideia, mas ainda não desenvolvida. A riqueza potencial assim referida está significada simplesmente pela expressão "*realidade*".

O problema é o de definir, em termos ontológicos, a simultânea *total indeterminação*, *autonomia* e *possibilidade de auto-organização* da realidade. Segundo Hegel, a sua definição como exterioridade deverá ser suficiente para das conta dos três aspectos referenciados. Na verdade, a realidade possui sempre já as condições mínimas para o seu desenvolvimento, condições que não são mais do que exterioridade e negatividade. É por via destas determinações que a lógica vai operar na realidade, como a sua própria autonomia (sc. da realidade). A inserção na natureza dentro de um sistema, como objecto da filosofia da natureza, não deve ser entendida como um pressuposto epistemológico, mas como resultado de um desenvolvimento cujas bases estão lançadas desde as determinações mais elementares da natureza. O elemento lógico, como pura explicitação de relações, e como domínio de pura validade que pode ser apreendida e reflectida pelo pensar, não é somente *anterior* à natureza, numa ordem ideal, ou *posterior* a ela e ao espírito, numa ordem real, mas também, numa ordem sistemática, sempre *simultâneo* ao

[73] "[E]inende Negativität". A expressão é de Lambrecht, "Die Zeit – ein Begriff der Naturphilosophie? Zum Verhältnis von spekulativer Dialektik und Zeitbedeuten" (in Gloy & Burger, *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1993, 298-322), 307.

desenvolvimento da natureza. A subjectividade que reúne e reflecte, numa realidade imediata, essas relações, não está disponível desde sempre, mas com certeza estão as relações que a vão constituir e com base nas quais ela poderá vir a ser.

As formas imediatas da negação determinada da ideia serão o espaço e o tempo. Eles conservam o adquirido pela ideia lógica absoluta, ou seja, todas as possibilidades de relacionamento tematizadas pela lógica, mas configuram, ao mesmo tempo, um retorno à imediatez, ao ser inicial da lógica. Esta relação da ideia lógica ao ser abstracto é a realidade. Como imediatos, conservam, por um lado, a concretude lógica plenamente desenvolvida, isto é, são simplesmente reais e, por outro, não contêm em si qualquer forma de determinação ou de particularização interior, mas vão explicitá-las unicamente a partir da exterioridade e da negatividade que os definem.

3.2.2. O conceito do espaço

Hegel vai apresentar aquelas que entende serem as principais determinações do espaço e, em seguida, do tempo, como derivadas dialecticamente da exterioridade do conceito. A natureza dialéctica da ideia confirma-se na sua negação onde, do mesmo modo, a operação dialéctica deverá ser suficiente para desenhar uma filosofia da natureza que dê conta, em termos puramente conceptuais, das determinações da ideia. Hegel considera que as determinações essenciais do tempo e do espaço são conceptuais, e podem ser efectivamente *concebidas*, e não tomadas simplesmente como dadas. Assim, por exemplo, a importante dedução da tridimensionalidade do espaço não pode ser pedida à geometria, nem tomada, como dado, da experiência, mas deve ser esperada, antes, da filosofia.[74]

O espaço é, segundo a *Enciclopédia* de 1817, a "primeira determinação da natureza, ou a sua determinação imediata, [...] a *universalidade* abstracta *do seu ser-fora-de-si*, a indiferença sem mediação do mesmo [sc. do seu ser-fora-de-si]".[75] O espaço pressupõe, por conseguinte, a exterioridade e a 'indiferença' ou 'irrelevância' da diferença que ele estabelece e, por conseguinte, o seu começo não é mais um imediato, como o da lógica, mas um "ser-outro e exteriormente".[76] A indiferença e irrelevância da relação determina o carácter quantitativo de que são essencialmente dotadas, desde a sua origem conceptual, as relações naturais e espaciais.[77] Esta indeterminação da diferença que o

[74] Cf. 1830, § 255 A.

[75] "Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstracte *Allgemeinheit ihres Aussersichseyns*, die vermittlungslose Gleichgültigkeit desselben, der *Raum*" (1817, § 197).

[76] "Ausserlich- und Anders-sein" (ib.).

[77] "Die Natur fängt darum nicht mit der Qualität, sondern mit der Quantität an" (ib.).

espaço estabelece, é reafirmada também na edição da *Enciclopédia* de 1830, segundo a qual no espaço a "diferença, do mesmo modo, não é nenhuma diferença, i.e., é a diferença abstracta",[78] que se deverá entender como uma diferença essencialmente quantitativa.[79] A espacialidade, como imediatez da realidade da ideia, habilita a natureza, especialmente nos seus momentos mais imediatos, desde logo, a uma compreensão abstracta, mecânica e quantitativa.

A crítica que a filosofia da natureza hegeliana vai desenvolver à consideração quantitativa da natureza não pode ser interpretada como simples reacção contra a ciência moderna, mas ocorre principalmente perante o evidente desfasamento que se vai introduzir entre o tratamento puramente quantitativo, por um lado e, por outro, os níveis de integração e concretude crescentes, em que as relações não mais podem ser pensadas como exclusivamente exteriores. Hegel irá introduzir essa crítica não só ao nível do que denomina "mecânica absoluta" e "física da individualidade" mas, principalmente, ao nível da "física orgânica", e da filosofia do espírito, onde a interpretação quantitativa constitui uma categorização progressivamente insuficiente e exterior à coisa.

O espaço, contudo, apresentado como simples exterioridade, é puramente abstracto, não possui nenhuma determinação, não se poderá, sem mais, definir como o espaço natural, dotado da determinação da dimensionalidade. Este é já um nível positivo de diferenciação e integração conceptuais. A indiferença e irrelevância conceptuais, que foram reconhecidas como propriedade da diferença espacial, não têm por consequência unicamente a sua determinação quantitativa, mas também a manifestação da diferença como "dimensões" espaciais. A questão da tridimensionalidade do espaço é essencialmente uma questão conceptual, que requer uma resposta conceptual.[80] Ora, a "quantidade abstracta" determina uma "diferença inteiramente vazia", que Hegel interpreta como a tridimensionalidade do espaço. O espaço, como conceito sendo "em si" envolve a negatividade do conceito também como diferença, ou determinação qualitativa vazia e indiferente,[81] e o espaço determina-se, segundo o conceito, em três momentos. Diferentemente dos momentos do conceito no elemento lógico, os três momentos do conceito no elemento da exterioridade são indiferentes e qualitativamente indistinguíveis entre si.

[78] "[D]er Unterschied ist ebenso kein Unterschied, d.h. es ist der abstrakte Unterschied" (1830, § 254 Z).

[79] Cf. ib. § 245.

[80] 1830, § 255. Cf. Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie* (Frankfurt a. M., 1982), 49ss.

[81] Cf. 1830, § 256.

A dialéctica conceptual que permite pensar a tridimensionalidade do espaço é derivada do topos antigo da relação entre ponto, linha, plano e sólido.[82] O absoluto ser-fora-de-si do espaço deve entender-se de início como o simples ponto sem interior de tipo espacial, como a negação em si mesmo do espaço. Mas como "negação *do espaço*",[83] o ponto permanece negação determinada, dotada de uma referência ao espaço que ele nega, e permanece espacial. E por sua vez, este "*ser*-espacial do ponto"[84] é a relação do ponto à sua exterioridade, ou seja, à possibilidade da sua exteriorização como *linha*. Mas, porque "a verdade do ser-outro é [...] a negação da negação [, a] linha transita à *superfície*".[85] A superfície, por sua vez, é a "negação suprimida do espaço [e], assim, restabelecimento da totalidade espacial que, agora, tem nela o momento negativo; – *superfície* envolvente"[86] ou seja, o conceito do sólido. A dupla negação que a alteridade supõe, opera, em consequência, de modo privilegiado em ordem a definir, como um movimento conceptual, a determinação mais simples do espaço nas sua diferentes dimensões. O espaço é a negatividade do conceito sob uma forma inteiramente explícita, a exteriorização consumada das suas relações interiores, a posição da negatividade conceptual, própria da discursividade, no seu significado mais geral, i.e., como o inteiramente não-discursivo e não-interior.

3.2.3. O conceito do tempo

O tempo é, segundo Hegel, um produto conceptual da dialéctica do espaço. "O espaço é a quantidade imediatamente sendo-aí, onde tudo permanece subsistente,"[87] a realização da categoria lógica do ser-determinado, em que a negatividade é dada de modo positivo, como subsistente ao lado da entidade. Nele, a negação "decai num subsistir indiferente".[88] A negatividade do conceito, no espaço, está ligada a uma subsistência positiva, por ela apenas reafirmada, de momentos absolutamente indiferentes entre si. A contradição presente no espaço surge a partir de dois pontos de vista. Por um lado, a não-conceptualidade do espaço, exige que a sua condição

[82] Com uma argumentação especialmente cuidada a este respeito, v. Wandschneider, "Natur und Naturdialektik im objektiven Idealismus Hegels" (in Gloy & Burger (eds.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1993, 267-297).

[83] "Negation *des Raums*" (1830, § 256).

[84] "Räumlich*sein* des Punktes" (ib.).

[85] "[D]ie Wahrheit des Andersseins ist aber die Negation der Negation. Die Linie geht daher in *Fläche* über" (ib.).

[86] "[...] die aufgehobene Negation des Raums [...], somit Wiederherstellung der räumlichen Totalität, welche nunmehr das negative Moment na ihr hat; – *umschließende Oberfläche* [...]" (ib.).

[87] "Der Raum ist die unmittelbare daseiende Qualität, worin alles bestehen bleibt" (ib. §257 Z).

[88] "[...] in gleichgültiges Bestehen zerfällt" (ib.).

seja justamente a de reunir, na medida em que separa, sem quaisquer outras condições ou determinações, e por isso deve ser pensado como uma *pura dispersão* que coincide com uma reunião *negativa* dos seus pontos. Esta união negativa destes pontos é também reunião, ligação entre eles como virtualidade suposta na negação, segundo um movimento reflexivo, que acaba sempre por vir à superfície explícita das categorias. Esta forma de movimento da negação suposto na relação dos pontos espaciais entre si é interpretada por Hegel como o *tempo*. E, por outro lado, também a noção de *subsistência* lado a lado dos pontos espaciais não é concebível sem a reafirmação desses pontos, a qual apenas pode ser dada por alguma forma de reflexão e, novamente, de negatividade.

Assim, conceptualmente, o espaço apela sempre a uma outra relação, a qual realiza a reflexão que reúne efectivamente os seus momentos. Esta reflexão que reúne e reafirma os pontos do espaço, é necessariamente uma forma de *devir*, não ainda o movimento de objectos físicos, que pressupõe as noções de lugar e de matéria determinada, mas também não o movimento puramente conceptual, cujo elemento não pertence à natureza. O espaço não é pensável, nem conceptualmente definível, sem a relação a uma negatividade *real* e imediata que se dá como tempo. No tempo, a negatividade suposta no espaço é plenamente recuperada. O tempo "é o ser que, enquanto *é*, *não* é e, enquanto *não* é, *é*; o devir *intuído*".[89]

A negatividade do tempo permitiria certamente apresentá-lo também como primeira categoria da filosofia da natureza, e dele fazer derivar o espaço, conforme indiciado nos *Esboços de Sistema* de Iena.[90] Mas o privilégio que, conforme se viu, foi concedido, no final da *Ciência da Lógica*, a uma relação de simples *ser-outro* entre as partes dos sistema, relação de negação simples, própria do nível categorial do ser-determinado e do ser-outro, levou à apresentação do começo da filosofia da natureza como uma forma simples de negação, melhor interpretável como espaço.

Assim como o espaço, o tempo constitui uma forma da exterioridade e, relativamente a qualquer ente finito, é a sua negatividade posta como exterior a ele. O finito não é, "como o conceito, nele mesmo, a negatividade total"[91] e, por isso, a sua negatividade lhe surge como uma instância que exprime, no exterior, a sua finitude própria, e isto é o tempo. *É então a* positividade *da natureza que a faz temporal, ao contrário da lógica, onde a negatividade está plenamente desenvolvida*. A negatividade dos entes

[89] "Sie [sc. die Zeit] ist das Sein, das, indem es *ist, nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist*; das *angeschaute* Werden" (ib. § 258).

[90] Aqui, a derivação de espaço e tempo é feita a partir do "éter", "als sich aussprechend, sich bewegend" (JSE II, 202-203), o que se aproxima sem dúvida mais da negatividade do tempo.

[91] "[...] wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist" (1830, § 258 A).

naturais, considerados como puramente espaciais, não está integrada ou reconduzida a relações interiores, mas mantém-se como relações exteriores, espácio-temporais. A temporalidade não é, desta perspectiva, propriamente uma *causa* da finitude das coisas, mas antes a sua *expressão*.[92] Ela não poderia, aliás, ser propriamente "causa", uma vez que se situa a um nível conceptual e real diverso do objecto natural. A duração é expressão da finitude das coisas exteriores e reais, ou seja, da negatividade não integrada. O modo como a infinidade interage dialecticamente com a finitude expressa pela temporalidade é através da noção da *completação de processos*. O infinito, conforme presente na temporalidade, é o "processo inteiro",[93] que é concebido como reintegrando a negatividade. A temporalidade pode, assim, coexistir com uma infinidade, que se vai manifestar, de modo privilegiado também como universal concreto.

O tempo retoma, por conseguinte, a diferença ou negatividade interior ao espaço, que era o "conceito em si", e interpreta-a como *para si* exclusivo. Ao contrário do espaço, que representa a simples subsistência "lado a lado" dos seus momentos particulares, no tempo, definido pela pura negatividade, a posição de um momento particular assenta na exclusão e anulação de todos os outros. Este princípio de exclusão faz do tempo "a unidade negativa do ser-fora-de-si",[94] ou seja, a mesma universalidade inicial, mas determinada pela unidade negativa, pelo ser-para-si. Em si, esta universalidade exterior constitui-se como englobando particulares; para-si, a mesma universalidade exterior constitui-se como os excluindo. A exclusão significa que o outro é negado mas simultaneamente posto, ou seja, que o mesmo *transita* para ele. Assim como o espaço é a expressão da universalidade de um sistema de coexistência de quaisquer entidades num sistema, o tempo é a expressão real do trânsito conceptual que permite a reflexão a qualquer nível do sistema.

Com o tempo institui-se a forma do devir ao nível da realidade e, por isso, com ele "inicia-se *o retorno da ideia a si mesma no elemento da exterioridade*".[95] Com o tempo inicia-se algo como um processo, a possibilidade ainda abstracta da supressão (Aufhebung) no elemento real, pela qual ele se faz distensão histórica e pode organizar-se como retorno a si da ideia. O tempo constitui a primeira reflexão do espaço, onde a pura dispersão e relação negativa encontra um princípio de integração e retorno a si. A pri-

[92] Cf. ib. § 258 Z.

[93] Ib.

[94] "[N]egative Einheit des Aussersichseins" (1817, § 201).

[95] "[...] beginnt *die Rückkehr der Idee zu sich selbst im Element der Äußerlichkeit*" (Falkenburg, *Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*, Frankfurt a. M., 1987, 182).

meira forma desta integração descobre-se nessa mesma relação, que é duplamente negativa.

O espaço e o tempo são modos do ser-fora-de-si da ideia, a sua exterioridade, conservando em si algumas das suas características, nomeadamente a *ligação* entre o ligado e o desligado, segundo a expressão da juventude de Hegel,[96] que é feita na dispersão espacial e retorno a si temporal, a *realidade* resultante do desenvolvimento pleno da ideia absoluta lógica, e o carácter *conceptual* das diferenças, que se exprime na diferenciação ternária quer do espaço quer do tempo. Por outro lado, estas categorias da exterioridade conservam ainda a figura do conceito como relação entre singularidade, particularidade e universalidade. Tampo e espaço são totalidades absolutas, que não podem ser pensadas sem possuírem *partes* e, enquanto o espaço define uma forma de universal abstracto como coexistência simples numa qualquer relação entre particulares mutuamente indiferentes, o tempo delineia uma forma de exclusão recíproca entre as suas partes típica da singularidade.

3.2.4. A matéria e o movimento

A pura negatividade do tempo suprime-se e reenvia à sua negação, como se viu, o espaço. O espaço e o tempo transitam dialecticamente entre si,[97] e apenas a sua mútua determinação pode concretizar um e outro. O tempo e o espaço "passam e novamente se produzem"[98] um no outro, e o resultado deste trânsito é o *movimento*, "o tempo real, subsistente por meio do espaço".[99]

Mas assim como a unidade entre ser e nada podia receber duas figuras, quer a do devir insubsistente, quer a do ser-determinado, também a síntese entre tempo e espaço pode ser definida tanto como movimento quanto como o *lugar*.[100] A "passagem" conceptual, como retorno do tempo ao espaço exige a categoria do espácio-temporal não só como puro movimento, mas também como o "durável" e, consequentemente, o lugar, o qual se concretiza como a matéria.[101] O movimento deve ser entendido como a mudança de lugar. O lugar, como unidade ainda abstracta do espaço e do tempo, suprime-se interiormente, posto que "um lugar remete apenas para um outro, e assim se suprime e se torna um outro; mas a diferença é igualmente uma [diferença]

[96] Cf. Cap. 2.13 supra.

[97] Cf. 1830, § 260.

[98] Ib. § 261.

[99] "[D]ie durch den Raum reale, bestehende Zeit" (ib. § 261 Z).

[100] Cf. Kalenberg, *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels* (Hamburg, 1997), 132-133.

[101] Cf. Falkenburg, op. cit., 196-198.

suprimida".[102] A unidade de espaço e de tempo, como "unidade de ambos *sendo imediatamente idêntica*"[103] é a *matéria*, a "transição da idealidade para a realidade, da abstracção para o ser-aí concreto, aqui do espaço e do tempo para a realidade".[104] A matéria não deve ser pensada, consequentemente, como um dado que preenche um espaço e um tempo vazios, mas como função dentro de um complexo conceptual indissociável, juntamente com o espaço, o tempo, o lugar e o movimento. A matéria não é uma realidade isolada, mas a determinação comum do espaço e do tempo. "A matéria é a relação do espaço e do tempo como identidade existente."[105]

O principal motivo filosófico da exposição hegeliana do espaço e do tempo é a necessidade de compreensão das determinações espaço, tempo e matéria numa unidade conceptual fundamental. "Na representação, o espaço e o tempo estão inteiramente separados, temos aí o espaço e então também o tempo; a filosofia combate esse »também«."[106] A função da filosofia da natureza é aqui a de reconstituir a ligação genética entre espaço, tempo e matéria.[107]

A ligação dialéctica e conceptual entre estas determinações deverá permitir responder às aporias que Hegel detecta no modo como são vulgarmente representados, i.e., como receptáculos "vazios, indiferentes em relação ao seu preenchimento e, no entanto, sempre como cheios", a ser "preenchidos" "a partir de fora com a matéria". Tempo e espaço são, no mesmo passo, representados como receptáculos indiferentes, e como invariavelmente pre-

[102] "Ein Ort weist nur auf einen anderen hin, hebt so sich selbst auf und wird ein anderer; aber der Unterschied ist ebenso ein aufgehobener" (1830, § 261 Z).

[103] "[D]ie *unmittelbar identische daseiende* Einheit beider" (ib. § 261).

[104] "Der Übergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraktion zum konkreten Dasein, hier von Raum und Zeit zu der Realität, welche als *Materie* erscheint" (ib. § 261 A).

[105] Cf. ib. § 261 A. "[D]ie Materie dagegen [ist] die Beziehung von Raum und Zeit als ruhende Identität" (ib. § 261 Z).

[106] "In der Vorstellung ist Raum und Zeit weit auseinander, da haben wir Raum und dann auch Zeit; diese »Auch« bekämpft die Philosophie" (ib. § 257 Z).

[107] Este objectivo teórico, levantado por Hegel, ocasionou alguma controvérsia acerca da relação entre esta questão hegeliana e a teoria da relatividade de Einstein. Para uma eventual relação com a relatividade especial, cf. Falkenburg, op. cit., 204-205, 207. Para a relatividade geral, ib. 218, ou 226, nos seguintes termos: "[...] war Hegel mit der ersten Abteilung seiner Naturphilosophie seiner Zeit voraus zwar *nicht* in der Hinsicht, daß er Konzepte der heutigen Physik antizipiert hätte, aber in Hinsicht, daß er philosophische Forderung an die Verstandeserkenntnis von Raum, Zeit und Materie stellte, denen die Physik [...] erst in diesem Jahrhundert genügen konnte." Recusa qualquer aproximação Neuser (*Natur und Begriff. Studien zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel*, Stuttgart / Weimar, 1995, 198), uma vez que não sendo os parâmetros das duas teorias comparáveis, não se deverá falar de uma "antecipação" do questionamento posterior por Hegel. Não será, contudo, de espantar, por outro lado, que a exigência de questionamento radical feita pela filosofia possa por vezes conduzi-la a exigências conceptuais que apenas num tempo mais tardio a ciência venha a poder tematizar de modo empírico-cientificamente válido.

enchidos ou pelo menos definidos relativamente à matéria neles situada. E, do mesmo modo, as coisas materiais são entendidas como "indiferentes ao tempo e ao espaço e, por outro lado, simultaneamente como essencialmente espaciais e temporais".[108] A espácio-temporalidade não parece determinar as coisas, embora seja entendida como delas inseparável. Hegel pretenderá, por sua vez, mostrar como a espácio-temporalidade constitui uma afecção e determinação intrínseca às coisas. A análise dialéctica deverá mostrar que a "essência" da matéria é a "identidade de tempo e espaço".[109] A matéria está directamente ligada ao tempo e ao espaço, o que significa, ao movimento. É a relação de indiferença entre os três momentos que Hegel critica, considerando que têm de estar conceptualmente relacionados entre si.

As características da matéria estão ligadas conceptualmente ao tempo e ao espaço. As suas propriedades, de ser o "preenchimento do tempo e do espaço, [...] o táctil, sensível, que oferece resistência" residem em que ela "no seu ser-para-outro é para si mesma", e "isto é alcançado na unidade do tempo e do espaço em geral".[110] Tal unidade é para outro mas, simultaneamente, para si mesma. "A matéria mantém-se contra a sua identidade consigo através do momento da sua negatividade, da sua *singularização* abstracta; a *repulsão* da matéria."[111] A matéria é o que permite evitar "a catástrofe lógica do sucumbir destes relatos [da quantidade pura] num uno abstracto e único".[112] A matéria mantém a sua negatividade como repulsão, como sua não-identidade intrínseca.

Na indiferença qualitativa com que a matéria é determinada, a sua diferenciação, que a faz constituir princípio de individuação, é uma diferença unicamente *numérica*. A individuação é diferenciação numérica e, neste sentido, a matéria é determinável essencialmente de modo quantitativo. A razão da possibilidade, inerente à matéria, da sua matematização, reside em que ela é entendida como qualitativamente indistinta, e dotada somente de individualidade. A matéria, neste sentido, não individualiza, mas é a individua-

[108] "Die geläufige Vorstellung ist, Raum und Zeit als *leer*, gleichgültig gegen ihre Erfüllung und doch immer als voll zu betrachten, sie als *leer* von *außen her* mit der Materie *erfüllen* zu lassen, und einerseits auf diese Weise die materiellen Dinge als gleichgültig gegen Raum und Zeit und andererseits zugleich als wesentlich räumlich und zeitlich anzunehmen" (1830, loc. cit.)

[109] Ib.

[110] "Das, was die Erfüllung der Zeit und des Raumes genannt wird, das Greifbare, Fühlbare, was Widerstand leistet, in seinem Sein-für-Anderes für sich selbst ist, dies ist erreicht in der Einheit der Zeit und des Raumes überhaupt" (ib. § 261 Z).

[111] "Die Materie hält sich gegen ihre Identität mit sich, durch das Moment ihrer Negativität, ihrer abstrakten *Vereinzelung*, auseinander; die *Repulsion* der Materie" (ib. § 262).

[112] "[...] die logischen Katastrophe de[s] Zusammenfallen[s] dieser Relaten [sc. der reinen Quantität] in ein einziges, abstraktes Eins" (Falkenburg, op. cit., 193).

lidade introduzida na indistinção integral do espaço e do tempo, a unidade de tempo e espaço determinada como sendo para-si. O lugar no espaço e no tempo é a simples referência a um outro lugar, uma simples inserção num sistema indefinido de relações externas. O lugar não possui uma unidade negativa que, como *repulsão*, o individue relativamente a algum outro. A diferença numérica não possui, no lugar, nenhuma determinação que permita, por intermédio da negatividade, instituí-lo como um lugar *positivo*, que perdura no seu ser-para-si apesar da relação ao seu outro. O lugar é pensado, na verdade, como dotado de auto-referência e de exclusão do seu outro e, por conseguinte, sempre em função de relações mais concretas, de atracção ou repulsão. Nesta medida, ele é um lugar material.

Como lugar do tempo e do espaço, a matéria insere-se num sistema de simples relações externas, refere-se e remete sempre para o seu outro. Mas a possibilidade de que esta unidade se possa definir positivamente e distinguir de outra reside unicamente na presença de um "limite real no espaço"[113] definido como presença de impenetrabilidade, ou seja, de forças de repulsão e, também, de atracção.

A matéria, como determinação quantitativa e unidade numérica concreta, repete, agora ao nível real, o movimento das categorias lógicas do ser-para-si, do uno e da quantidade. Por isso ela possui a "repulsão" do seu outro que a unidade negativa exige. A "força", correctamente definida, não é então, segundo Hegel, uma qualidade oculta, considerada como elemento ou fluido mais ou menos material, porém intangível, de que a matéria estaria imbuída, ou que a ela se acrescente, mas uma determinação conceptual exigível para a inteligibilidade e o ser da matéria. E prosseguindo o desenvolvimento categorial da quantidade aplicado à realidade física, do mesmo modo a matéria é dotada de *"atracção"*,[114] porquanto a sua diferença numérica é, fundamentalmente, indiferença, irrelevância da diferença, pura repetição. A matéria é, dotada, assim, conceptualmente, de continuidade, pela atracção, e de discreção, pela repulsão.

3.2.5. A solução hegeliana da "anfibolia dos conceitos da reflexão" kantiana

Teoricamente, Hegel encontra-se, com a sua teoria do espaço, do tempo e da matéria, entre a definição leibniziana do "espaço como uma certa ordem na comunidade das substâncias, e [d]o, tempo como a série dinâmica

[113] "[R]eale Grenze im Raum" (1830, § 261 Z).

[114] Ib. § 262.

dos seus estados",[115] e a exigência kantiana de uma distinção entre o estatuto do noúmeno e do fenómeno, que permita pensar a ordem espácio-temporal como relação externa, não-conceptual, mas capaz de definir suficientemente, situando-o, um qualquer objecto fenoménico.[116] Por um lado, Hegel considera, com Leibniz, e contra Kant, que o espaço e o tempo não são formas exteriores ao objecto, mas determinações intrínsecas à sua realidade própria. Mas, contra Leibniz, e com Kant, Hegel aceita a exterioridade das relações espácio-temporais e a possibilidade da identidade meramente numérica que elas representam.[117] Hegel considera que a diferença numérica e, com ela, o espaço e o tempo são a pura exterioridade que cabe aos objectos reais *a partir da sua própria definição conceptual* como singulares dotados de unidade negativa. Ou seja, a identidade simplesmente numérica e a exterioridade devem ser aceites, conforme defendia Kant, mas isso não significa que o espaço e o tempo não pertençam intrinsecamente, como a sua "ordem de comunidade" ou "dinâmica da sua sequência", aos objectos que neles se situam.

Como importante auxílio para a interpretação da posição hegeliana, apenas Falkenburg chama a devida atenção para o capítulo da *Crítica da Razão Pura* de Kant intitulado "Anfibolia dos Conceitos da Reflexão", e a "Nota" respectiva.[118] Neste capítulo, Kant expõe a necessidade de uma "tópica transcendental" que distinga se uma comparação, ou ligação, entre objectos diferentes é feita sobre uma base de relações puramente conceptuais, i.e., entre objectos como noúmena, ou sobre um substracto e esfera de determinação empírica, i.e., entre objectos fenoménicos. Segundo Kant, o regime lógico em que esta ligação entre objectos ocorre será diferente consoante se trate de um puro objecto conceptual, dotado de relações somente internas, ou de um objecto empírico, dotado de relações exteriores. E, no âmbito desta distinção, Kant critica a referida concepção de Leibniz do espaço e do tempo, que parte da concepção dos objectos unicamente como noúmena. Como puros objectos conceptuais, segundo Leibniz, as relações dos objectos entre si são estritamente interiores, e toda a relação exterior é recusada, ou meramente derivada das suas determinações interiores.[119]

[115] "So dachte sich also Leibniz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und die Zeit als die dynamische Folge ihre Zustände" (Kant, KrV A 275 / B 331). Cf. tb. 1830, § 254 Z. Cf. Falkenburg, op.cit., 67.

[116] Cf. ib. 38: "Raum und Zeit sind [nach Kant] die *Inbegriffe der äußeren Relationen*, die zwischen Sinneserscheinungen bestehen".

[117] Cf. KrV, A 272 / B 329. Tb. 1830, loc. cit.

[118] KrV, A 260ss. / B 316ss. Falkenburg, *Die Form der Materie* (Frankfurt a. M., 1987), 162.

[119] Dado que "ihnen [sc. den Monaden] ausschließlich innere Bestimmungen zugesprochen werden, [stehen sie] nicht in Beziehung auf etwas ihnen Äußeres [...] und auch nicht Gegenstand empirischer Erkenntnis sein können" (Falkenburg, op.cit., 162).

Segundo Kant, porém, "as determinações interiores das coisas na natureza, o elemento da exterioridade, têm de ser determinadas inteiramente por meio de relações exteriores".[120] Hegel, por sua vez, retoma de Kant esta crítica à concepção de Leibniz, aceitando a exterioridade do espaço e do tempo. Para Hegel, na verdade, as determinações opostas da reflexão, exterior e interior, que Kant distingue, não se podem separar, mas estão, conforme se viu na lógica hegeliana, em interdeterminação.[121]

A solução de Hegel para o problema da anfibolia dos conceitos da reflexão levantado por Kant, ou seja, para o problema de como diferenciar relações puramente conceptuais, ou interiores, e relações espácio-temporais, ou exteriores, depende de que se considere que o "ser-*mutuamente*-fora-de-si em si tem de ser apreendido como uma *auto-referência negativa*, ou como ser-*fora*-de-si".[122] Segundo a determinação lógico-categorial proposta por Hegel, é o ser-para-si, entendido como simples interioridade, que gera o uno e posteriormente a quantidade.[123] A exterioridade mantém o carácter especulativo do conceito, e por isso é dispensável a tópica transcendental kantiana, cuja necessidade derivava da divisão crítica entre o domínio numénico dos puros pensamentos, e o domínio fenoménico, determinado pelas formas da intuição, o espaço e o tempo. Hegel entende o espaço e tempo, do mesmo modo como acontece em Kant, como determinações dos objectos, e como *exterioridade* fundamental, mantendo-os, não obstante, como determinações *conceptuais* liminares.

É que o "conceito" hegeliano, como vimos, e diferentemente quer dos "conceitos do entendimento", quer do noúmeno kantiano e, certamente, também da mónada leibniziana, define-se já, desde logo, como a *sua própria passagem à exterioridade*. A negatividade deve também permitir pensar o conceito como realidade material do tempo e do espaço, sem perder nenhuma das qualidades que estas realidades possuem, nomeadamente a realidade, a exterioridade, a particularidade, a divisibilidade, a indiferença e a subsistência lado a lado. A definição, puramente negativa, do conceito permite a posição dos objectos no espaço e no tempo como particulares indiferentes entre si, numa relação basicamente mecânica, ou seja, na verdade permite pensar a união desses objectos presentes no espaço e no tempo, de modo abstracto, a partir da simples negação: um não é simplesmente o outro, por-

[120] "[...] man müsse die inneren Bestimmungen von Dingen in der Natur, dem Element der Äußerlichkeit, ganz und gar durch äußere Verhältnisse bestimmen" (Falkenburg, op.cit., 162).

[121] Cf. Falkenburg, op.cit., 162-163.

[122] "Außer*einander*sein in sich als eine *negative Selbstbeziehung* oder als Außer*sich*sein aufgefaßt werden muß" (Falkenburg, op.cit., 170).

[123] Cf. Falkenburg, op.cit., 171.

dos seus estados",[115] e a exigência kantiana de uma distinção entre o estatuto do noúmeno e do fenómeno, que permita pensar a ordem espácio-temporal como relação externa, não-conceptual, mas capaz de definir suficientemente, situando-o, um qualquer objecto fenoménico.[116] Por um lado, Hegel considera, com Leibniz, e contra Kant, que o espaço e o tempo não são formas exteriores ao objecto, mas determinações intrínsecas à sua realidade própria. Mas, contra Leibniz, e com Kant, Hegel aceita a exterioridade das relações espácio-temporais e a possibilidade da identidade meramente numérica que elas representam.[117] Hegel considera que a diferença numérica e, com ela, o espaço e o tempo são a pura exterioridade que cabe aos objectos reais *a partir da sua própria definição conceptual* como singulares dotados de unidade negativa. Ou seja, a identidade simplesmente numérica e a exterioridade devem ser aceites, conforme defendia Kant, mas isso não significa que o espaço e o tempo não pertençam intrinsecamente, como a sua "ordem de comunidade" ou "dinâmica da sua sequência", aos objectos que neles se situam.

Como importante auxílio para a interpretação da posição hegeliana, apenas Falkenburg chama a devida atenção para o capítulo da *Crítica da Razão Pura* de Kant intitulado "Anfibolia dos Conceitos da Reflexão", e a "Nota" respectiva.[118] Neste capítulo, Kant expõe a necessidade de uma "tópica transcendental" que distinga se uma comparação, ou ligação, entre objectos diferentes é feita sobre uma base de relações puramente conceptuais, i.e., entre objectos como noúmena, ou sobre um substracto e esfera de determinação empírica, i.e., entre objectos fenoménicos. Segundo Kant, o regime lógico em que esta ligação entre objectos ocorre será diferente consoante se trate de um puro objecto conceptual, dotado de relações somente internas, ou de um objecto empírico, dotado de relações exteriores. E, no âmbito desta distinção, Kant critica a referida concepção de Leibniz do espaço e do tempo, que parte da concepção dos objectos unicamente como noúmena. Como puros objectos conceptuais, segundo Leibniz, as relações dos objectos entre si são estritamente interiores, e toda a relação exterior é recusada, ou meramente derivada das suas determinações interiores.[119]

[115] "So dachte sich also Leibniz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und die Zeit als die dynamische Folge ihre Zustände" (Kant, KrV A 275 / B 331). Cf. tb. 1830, § 254 Z. Cf. Falkenburg, op.cit., 67.

[116] Cf. ib. 38: "Raum und Zeit sind [nach Kant] die *Inbegriffe der äußeren Relationen*, die zwischen Sinneserscheinungen bestehen".

[117] Cf. KrV, A 272 / B 329. Tb. 1830, loc. cit.

[118] KrV, A 260ss. / B 316ss. Falkenburg, *Die Form der Materie* (Frankfurt a. M., 1987), 162.

[119] Dado que "ihnen [sc. den Monaden] ausschließlich innere Bestimmungen zugesprochen werden, [stehen sie] nicht in Beziehung auf etwas ihnen Äußeres [...] und auch nicht Gegenstand empirischer Erkenntnis sein können" (Falkenburg, op.cit., 162).

Segundo Kant, porém, "as determinações interiores das coisas na natureza, o elemento da exterioridade, têm de ser determinadas inteiramente por meio de relações exteriores".[120] Hegel, por sua vez, retoma de Kant esta crítica à concepção de Leibniz, aceitando a exterioridade do espaço e do tempo. Para Hegel, na verdade, as determinações opostas da reflexão, exterior e interior, que Kant distingue, não se podem separar, mas estão, conforme se viu na lógica hegeliana, em interdeterminação.[121]

A solução de Hegel para o problema da anfibolia dos conceitos da reflexão levantado por Kant, ou seja, para o problema de como diferenciar relações puramente conceptuais, ou interiores, e relações espácio-temporais, ou exteriores, depende de que se considere que o "ser-*mutuamente*-fora-de-si em si tem de ser apreendido como uma *auto-referência negativa*, ou como ser-*fora*-de-si".[122] Segundo a determinação lógico-categorial proposta por Hegel, é o ser-para-si, entendido como simples interioridade, que gera o uno e posteriormente a quantidade.[123] A exterioridade mantém o carácter especulativo do conceito, e por isso é dispensável a tópica transcendental kantiana, cuja necessidade derivava da divisão crítica entre o domínio numénico dos puros pensamentos, e o domínio fenoménico, determinado pelas formas da intuição, o espaço e o tempo. Hegel entende o espaço e tempo, do mesmo modo como acontece em Kant, como determinações dos objectos, e como *exterioridade* fundamental, mantendo-os, não obstante, como determinações *conceptuais* liminares.

É que o "conceito" hegeliano, como vimos, e diferentemente quer dos "conceitos do entendimento", quer do noúmeno kantiano e, certamente, também da mónada leibniziana, define-se já, desde logo, como a *sua própria passagem à exterioridade*. A negatividade deve também permitir pensar o conceito como realidade material do tempo e do espaço, sem perder nenhuma das qualidades que estas realidades possuem, nomeadamente a realidade, a exterioridade, a particularidade, a divisibilidade, a indiferença e a subsistência lado a lado. A definição, puramente negativa, do conceito permite a posição dos objectos no espaço e no tempo como particulares indiferentes entre si, numa relação basicamente mecânica, ou seja, na verdade permite pensar a união desses objectos presentes no espaço e no tempo, de modo abstracto, a partir da simples negação: um não é simplesmente o outro, por-

[120] "[...] man müsse die inneren Bestimmungen von Dingen in der Natur, dem Element der Äußerlichkeit, ganz und gar durch äußere Verhältnisse bestimmen" (Falkenburg, op.cit., 162).

[121] Cf. Falkenburg, op.cit., 162-163.

[122] "Außer*einander*sein in sich als eine *negative Selbstbeziehung* oder als Außer*sich*sein aufgefaßt werden muß" (Falkenburg, op.cit., 170).

[123] Cf. Falkenburg, op.cit., 171.

que estão em lugares diferentes, sem que seja necessária a intervenção de nenhuma outra distinção, de tipo interior, significativo, conceptual ou judicativo, entre eles. O conceito conforme emerge na filosofia da natureza, ou seja, no momento do sistema em que deve explicitar apenas a sua negação e exteriorização, constituindo assim um elemento de determinação específico, é o simples *espaço*, que permanece aparentemente indiferente aos objectos aí presentes. No entanto, esta indiferença dos particulares entre si é negada por uma ligação mais fundamental, que se explicita na continuidade imediata da exposição da filosofia da natureza. Nesta exposição, verifica-se que o espaço está ligado negativamente ao tempo, de modo a constituir o movimento e a matéria. E esta, por sua vez, é a *presença necessária de forças* inerentes à determinação da exterioridade espácio-temporal. A exterioridade do conceito no espaço é um momento de indeterminação conceptual, e de indiferença total perante as relações interiores que imediatamente se suprime no princípio do tempo e, em conjunto com este, no movimento. Aliás, é a própria temporalidade e o movimento que mantêm a identidade do objecto material e, assim, a possibilidade de uma determinação conceptual sua: "segundo o conceito de matéria de Hegel, as partes da matéria só se deixam diferenciar no âmbito do seu movimento, ou seja, da sua trajectória no espaço e no tempo".[124]

Observa-se assim como as categorias lógicas estão impressas de modo inerente na natureza, e são por ela autonomamente reproduzidas nas suas determinações elementares e aparentemente exteriores entre si. A tópica transcendental kantiana torna-se desnecessária, substituída pelo movimento dialéctico do conceito nos seus diferentes elementos de determinação.

A solução de Hegel exige, entretanto, que seja tomada em consideração a sua crítica à definição da matéria e das forças de atracção e repulsão conforme definidas por Kant. A possibilidade de que a exterioridade da natureza se complexifique e possa reproduzir, espontaneamente, as relações típicas da interioridade lógica requer que o espaço e o tempo se sintetizem como matéria dotada de *forças*. Com a intenção de garantir a unidade conceptual de fundo das diferentes determinações da natureza, Hegel critica a definição da constituição conceptual da matéria conforme empreendida por Kant, embora reconheça o mérito dessa tentativa. "*Ele* [sc. Kant] *pressupõe a representação da matéria* e pergunta, então, que forças lhe pertencem."[125] Ou então, noutra versão, agora contra algum newtonianismo: "ele admitiu as

[124] "Nach Hegels Materiebegriff sind die Teile der Materie nur anhand ihrer Bewegung, also anhand ihrer Bahnen in Raum und Zeit, zu unterscheiden" (Falkenburg, op.cit., 202).

[125] "*Er setzt die Vorstellung der Materie voraus* und fragt nun, welche Kräfte dazu gehören" (1832, 185).

determinações da reflexão da *força atractiva* e da *força repulsiva* como fixas uma perante a outra e, novamente, na medida em que a *matéria* deveria resultar delas, pressupôs esta como *disponível*, de tal modo que a matéria já é aquilo que deve ser atraído e repelido."[126] A atracção e repulsão físicas são o correlato real, na pura exterioridade do conceito, da atracção e repulsão lógicas que geraram as relações de tipo quantitativo. Os dois excertos citados, retirados respectivamente da *Lógica do Ser* de 1832 e da *Filosofia da Natureza* da *Enciclopédia* de 1830, mostram como os tecidos lógico e natural estão de tal modo interligados, e o padrão daquele de tal modo impresso neste, que assim como a natureza se auto-determina *repetindo* as determinações lógicas, estas *antecipam* a auto-determinação da natureza. Assim, exterioridade e interioridade não se distinguem essencialmente pelo seu conteúdo, mas por constituírem movimentos de sentido inverso de um mesmo pensar. Os processos de auto-desenvolvimento lógico e real expõem um mesmo processo da ideia em sentidos inversos na ordem de determinação da ideia. A diferença destes sentidos é imposta pela serialidade própria da explicação e exposição da ideia.

A força define a essência conceptual da matéria. A identidade numérica e a particularidade dos objectos materiais derivam de que a matéria é dotada de atracção e repulsão, de tal modo que a sua impenetrabilidade, por exemplo, é resultado da sua identificação activa, e da produção de um "limite real" no espaço e no tempo. A matéria colabora, de modo essencial, na definição das relações espácio-temporais, que não podem ser pensadas de nenhum modo concreto sem referência a ela.

As forças constituem e distinguem os objectos reais entre si, não mais fazendo sentido a questão por relações puramente exteriores ou puramente interiores. O sistema da natureza é um conjunto de forças que constituem matéria, relações espaciais e temporais e, também, objectos e sistemas físicos dotados de unidade negativa e de movimento intrínseco. E é a partir do movimento, determinado por forças, que Hegel pretende reencontrar o conceito como activo, mesmo na pura exterioridade do espaço-tempo. É pela definição do movimento a partir da sua forma conceptual que Hegel vai desenvolver a filosofia da natureza, desde a simples noção indeterminada do espaço até à ordem do organismo. Neste percurso, a classificação e análise conceptual das forças é um passo da maior importância.

[126] "Er [sc. Newton] hat aber dabei die Reflexionsbestimmungen von *Attraktivkraft* und *Repulsivkraft* als gegeinander feste angenommen und wieder, indem aus ihnen die *Materie* hervorgehen sollte, diese als ein *Fertiges* vorausgesetzt, so daß es schon Materie ist, was attrahiert und repelliert werden soll" (1830, § 262 A).

3.2.6. A queda

A matéria em movimento é o objecto do capítulo intitulado "Mecânica Finita", que sucede, na *Enciclopédia*, à abordagem do espaço e do tempo. Neste capítulo, Hegel vai analisar e procurar estabelecer as relações de principiação *dialéctica* e *conceptual* entre três tipos de movimento, que considera suficientes para o conduzir a um novo capítulo da matéria em movimento, denominado "Mecânica Infinita", que não iremos entretanto analisar em pormenor. Os três tipos de movimento considerados por Hegel na "Mecânica Finita" são o movimento de inércia, o choque e a queda.

Para além de considerações de cariz puramente conceptual, fundadas sobre a lógica, Hegel analisa relações oriundas das ciências da natureza. Procura encontrar aí as determinações conceptuais correspondentes e mostrar "que nela [sc. na física empírica] existe muito mais pensamento do que ela admite e sabe, que ela é melhor do que julga ou, se o pensar devesse porventura valer como algo de mau na física, que é pior do que presume".[127] O seu objectivo, conforme se referiu, não é de modo nenhum uma crítica das determinações científicas no seu próprio nível, ou a proposta de soluções melhores ou diferentes para os mesmos problemas, que pudessem concorrer com as soluções dadas pelas ciências. A crítica às determinações científicas destina-se somente a explicitar os seus supostos conceptuais e as consequências, igualmente conceptuais, desses supostos. O resultado deverá ser uma ordenação dos fenómenos observados, segundo o nível da sua análise científica adequada, numa hierarquia de complexidade conceptual que a filosofia da natureza tem todos os meios para manejar.

Os três momentos da mecânica finita são outros tantos modos de integração do movimento, isto é, de reintegração do conceito a partir da sua exterioridade no tempo e no espaço. A finitude da mecânica consiste, segundo Hegel, em que o movimento não está integrado com a matéria, ocorrendo em formas que não satisfazem a exigência acima referida de unidade conceptual da matéria com o movimento. O primeiro tipo de movimento considerado exprime, então, uma exterioridade imediata perante a matéria, ou a total indiferença desta perante o seu movimento que, definido deste modo, corresponde à *inércia*. Esta indiferença do corpo relativamente ao movimento e à sua ausência faz com que o estado de movimento não se diferencie, para o corpo em questão, do repouso.

O movimento de inércia é derivado da simples situação do objecto num referencial espácio-temporal entendido como a sua exterioridade, não se

[127] "[...] daß in ihr viel mehr Gedanke ist, als sie zugibt und weiß, daß sie besser ist, als sie meint, oder, wenn etwa der Gedanke in der Physik für etwas Schlimmes gelten sollte, daß sie schlimmer ist, als sie meint" (1830, II, 11, Einleitung Z).

podendo distinguir, intrinsecamente, pela presença de nenhuma força ou alteração interior ao objecto, do seu oposto, o repouso. Nesta situação, a matéria é massa inerte, indiferente perante o espaço e o tempo e a sua relação, quer como lugar, quer como movimento. A principal insuficiência conceptual do movimento de inércia segundo Hegel é o seu carácter abstracto.[128] Qualquer determinação ulterior deste estado, de movimento ou de repouso, só pode ser atribuído então a uma "*causa exterior*",[129] que se traduz pela introdução de uma *força* de aceleração. Esta é uma determinação da reflexão cuja crítica por Hegel terá ainda de ser referida mais atentamente.

A matéria é entendida como unidade entre atracção e repulsão, ou seja, como dotada essencialmente de uma unidade interna que a faz constituir um corpo uno, manifestando uma resistência e impenetrabilidade em relação ao exterior que a torna uma barreira real no espaço e a separa de outros corpos. A relação entre diferentes corpos no espaço é, por conseguinte, a nível material, uma determinação conceptualmente necessária. Esta relação assume uma forma meramente ideal e abstracta, que é entendida por Hegel como a inércia do corpo material, e uma forma real, expressa pela massa pesada do objecto. Hegel procura ligar conceptualmente a situação meramente cinemática a uma determinação dinâmica por meio de duas linhas de raciocínio.

(1) O filósofo considera a importância, em qualquer situação real, do atrito, o qual é ignorado na "afirmação vazia de um movimento que procede eternamente – *a menos que*, etc. [i.e. que intervenha alguma força de aceleração]".[130] O atrito é uma componente da realidade material inseparável da noção de matéria e, por conseguinte, o movimento de inércia é uma abstracção, ou um ideal jamais realizável. Devido à própria concepção do corpo como material, "esta resistência, que o corpo experimenta no seu movimento acidental, pertence aliás à manifestação necessária da sua dependência".[131] O atrito é uma condição necessária da relação de todo o corpo com os outros corpos, e envolve, na verdade, uma relação entre dois corpos determinada pelo choque e pelo peso.

(2) Por outro lado, o resultado do choque, do qual pode provir a alteração do estado de inércia, i.e., a aceleração, está directamente determinado pelo peso relativo dos dois corpos. O impacto, assim como o atrito, pressu-

[128] Cf. Kalenberg, *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels* (Hamburg, 1997), 136.

[129] Cf. 1830, § 264 A.

[130] "[...] leere Behauptung von einer *ewig* sich fortsetzenden Bewegung, *wenn nicht* - usf." (ib. § 266 A).

[131] "Dieser Widerstand, den der Körper in seiner akzidentellen Bewegung erfährt, gehört allerdings zur notwendigen Erscheinung seiner Unselbständigkeit" (ib. § 266 A).

põe, segundo Hegel, não a massa inerte simplesmente, mas em seu lugar, com a noção de "peso relativo", o peso dos corpos. O movimento de inércia é puramente abstracto, porque abstrai do choque e do atrito, que o filósofo considera constitutivos de qualquer situação material real. Assim, a comunicação do movimento por intermédio do choque entre os corpos está directamente ligado ao peso, isto é, à massa pesada dos corpos. Aquilo que intervém no choque é "a sua [sc. dos corpos] *gravidade* relativa, – *peso* como *gravidade* de uma massa quantitativamente particular [...] que, como a determinidade real, constitui com a determinidade ideal, a quantitativa, do movimento, a *velocidade, uma* [só] determinidade [...]".[132] Conforme esclarece P. M. Kluit, Hegel "concebe a quantidade do movimento como o produto da gravidade-relativa, ou peso, e da velocidade. Isto é contrário à mecânica clássica, onde o impacto é definido como o produto da massa e da velocidade. Embora esta perspectiva seja muito incomum, não é errada, posto que a massa inerte e a massa gravitacional, ou massa e gravidade-relativa são equivalentes. Isto significa que na noção de impacto, o peso é pressuposto."[133]

Mais uma vez, a filosofia da natureza considera um caso de uma unidade que, para a filosofia, deve ser entendida conceptualmente, ao passo que a ciência da natureza a entende como facto empírico não deduzido ou justificado por nenhum princípio. "Na mecânica clássica, a equivalência [entre massa inerte e massa pesada] é uma propriedade acidental da gravidade, que poderia muito bem ser de outro modo."[134] A solução conceptual assim encontrada não permite estabelecer algum princípio físico ou empírico para esta unidade, mas regista-a como uma questão e uma intencionalidade onde se

[132] "[...] relative *Schwere*, – *Gewicht* als die *Schwere* einer quantitativ besonderen Masse [...], welches als die reale Bestimmtheit mit der ideellen, der quantitativen Bestimmtheit der Bewegung, der *Geschwindigkeit, eine* Bestimmtheit [...] ausmacht" (1830, § 265).

[133] "He [sc. Hegel] conceives of the quantity of motion as the product of relative-gravity or weight and velocity. This is contrary to classical mechanics, where impact is defined as the product of mass and velocity. Although this view is rather uncommon it is not wrong, because inertial mass and gravitational mass, or mass and relative-gravity are equivalent. This means that in the notion of impact, weight is pressuposed" (Kluit, "Inertial and Gravitational Mass: Newton, Hegel and Modern Physics", in Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism*, Dordrecht, 1993, 229-247), 233.

[134] Ib. 229. V. tb. Falkenburg (op. cit., 211): "Damit sind klarerweise die träge und die schwere Masse, deren empirische Gleichheit vom Standpunkt der Newtonischen Mechanik aus ein kontingentes Faktum bleibt, systematisch miteinander identifiziert." Falkenburg observa como, em finais do século XIX, Mach buscou argumentar no sentido da identificação da massa inerte com a massa pesada do objecto (ib. 218n.). Na falta de um princípio de unidade, a distinção parece dever manter-se: "[n]as proximidades da superfície terrestre, um corpo recebe, sob a acção dessa força [sc. força gravitacional terrestre], uma aceleração [...]. Esta força é o *peso* do corpo, conceito que deve distinguir-se rigorosamente da massa" (Gerthsen et al., *Física*, Lisboa, 1998, 14).

manifesta uma diferença importante na busca de um sentido sistemático para a realidade. Hegel entende a inércia como uma propriedade abstracta e essencialmente matemática dos corpos, ligada somente ao nível hierárquico onde se definem espaço, tempo e movimento, ao passo que o peso releva já de uma ordem da realidade onde a matéria possui existência concreta como corpo real. E procura então levar os momentos ideal e real, cinemático e dinâmico até uma unidade conceptual por intermédio da noção de que a massa inerte é definida na verdade pelo "peso relativo" dos corpos que se manifesta no choque e na resistência à aceleração em geral.

Mas o peso, embora derive, para Hegel, da constituição essencial da matéria, não é idêntico simplesmente à força de atracção que constitui a matéria. A atracção é "simples continuidade",[135] ao passo que o peso é uma categoria de integração conceptual da matéria muito mais complexa, posto que a sua determinação essencial é a *centralidade*. Não se trata apenas da continuidade indiferente de um corpo, mas um modo de estruturação conceptualmente mais complexo. "O peso é, pelo contrário, a redução dos entes-fora-de-si, e assim, da particularidade contínua, à unidade como relação negativa a si, à *singularidade, a uma subjectividade* (se bem que ainda inteiramente abstracta)."[136] Tal descontinuidade, introduzida pela gravidade na indiferença do puro referencial e na simples exterioridade, tem o sentido de uma subjectivação da matéria, e constitui um passo essencial na via da constituição da ordem conceptual na realidade.

Esta singularidade que o peso atribui à matéria é definida pela centralização da mesma em torno do centro de gravidade que, para Hegel, exprime uma determinação conceptual. Trata-se já de uma propriedade da matéria cujo estatuto não é directamente material, em sentido limitado, exigindo uma definição da matéria segundo uma perspectiva conceptual. A matéria só é conceptualizável porque possui, intrinsecamente, como sua propriedade, uma referência à sua própria exterioridade, ou seja, ao não-material. Este não-material não corresponde a uma entidade imaterial, ou supra-sensível, mas a uma propriedade que exterioriza e realiza o conceito. Uma definição alargada da matéria pode, e deve incluir este momento, novamente, não como entidade ou propriedade imaterial, mas como determinação do movimento da própria matéria. O devir pode ser, então, entendido como a relação tão-só espácio-temporal e ideal, mas também, do mesmo modo, como devir conceptualmente determinado e, neste caso, como movimento real e sistematicamente orientado.

[135] 1830, § 262 A.

[136] "Hingegen, die Schwere ist die Reduktion der auseinanderseienden, ebenso kontinuerlichen Besonderheit zur Einheit als negativer Beziehung auf sich, der *Einzelheit, einer* (jedoch noch ganz abstrakten) *Subjektivität*" (ib. § 262 A).

A ordem natural reproduz a unidade definida pelo conceito. A matéria não é uma pura indiferença exterior, mas verdadeiro *conteúdo* conceptual e porque é susceptível de exprimir categorias conceptuais constitui-se num sistema, o sistema da natureza. E é esta expressão que permite à filosofia da natureza a organização de temas e categorias filosófico-naturais num grau de crescente complexidade, e segundo uma ordem que é conceptual e não, necessariamente, material. O conceito de matéria é suficientemente rico para poder englobar, desde logo, figuras de integração categorial em que o sujeito se encontra reflectido e constituído. Assim, "pode dizer-se que a matéria é *atraída* pelo ponto médio",[137] e que esta atracção implica uma forma de unidade negativa, i.e., de subjectividade inerente à própria matéria. "O ponto médio não deve ser tomado materialmente; pois o material é precisamente isso: pôr o seu ponto médio *fora de si*".[138] A exterioridade do conceito na matéria é a gravidade que impele a matéria, a partir da sua constituição real mais íntima, para um centro exterior a ela. E, uma vez que esta é uma determinação inerente à matéria na sua própria definição, a exterioridade assume um nível reflexivo diverso do da matéria. A exterioridade é exterioridade da matéria como tal, sem se constituir, por isso, como entidade imaterial, mas apenas como um fenómeno físico conceptualmente mais complexo.

A exterioridade da matéria é confirmada como conceptual, porque é uma auto-exterioridade. Ela remete, espontaneamente, no momento do peso, para uma centralidade que não corresponde já à definição dada, e pressuposta, da pura quantidade indiferente: "a gravidade é um modo da interioridade da matéria, e não a sua exterioridade sem vida".[139] Ao obedecer a um centro de gravidade que introduz, por assim dizer, uma unidade de tipo interior e conceptual, a homogeneidade da matéria é quebrada por um elemento qualitativo – embora, é claro, quantitativamente exprimível. E ainda que este centro se compreenda como propriedade da matéria, a nova diferenciação assim introduzida na simples continuidade indiferente da extensão material, confirma a conceptualidade da matéria como unidade negativa. A dotação de um centro define um princípio necessário à auto-organização e corresponde, em consequência, a uma subjectividade. A gravidade, ou o peso, pode ser dito o "auto-movimento da matéria", é "esforço, o mero dever-ser".[140]

[137] "Man kann sagen, die Materie werde vom Mittelpunkt *attrahiert*" (ib. 262 A).

[138] "Der Mittelpunkt ist aber nicht als materiell zu nehmen; denn das Materielle ist eben dies, seinen Mittelpunkt *außer sich* zu setzen" (ib.).

[139] "Die Schwere ist eine Weise der Innerlichkeit der Materie, nicht ihre tote Äußerlichkeit" (ib. § 262 Z).

[140] "Selbstbewegung der Materie"; "Streben, das bloße sollen" (Kalenberg, op. cit., 144, 145). Ou ainda: "Der Übergang in die Fallbewegung ist die Befreiung der Natur" (ib. 171).

É na queda dos corpos que a natureza surge como livre, ou "relativamente livre". Isto significa que o movimento de queda é um movimento autónomo, determinado por uma propriedade da matéria, nem um movimento exterior e indiferente à matéria, como o da inércia, nem um movimento exterior, mas "arbitrário", como o do choque.

Para a reflexão dialéctica é, nestas condições, essencial a distinção entre o movimento de inércia e o movimento uniformemente acelerado da queda. É que "o movimento uniformemente acelerado é o primeiro movimento da natureza regular e vivo", ou auto-determinado.[141] Neste sentido, a interioridade da dinâmica leibniziana é de certo modo recuperada no seio da exterioridade kantiana. Hegel procura manter esta diferenciação como diferença qualitativa entre os dois tipos de movimento, e exige que se recuse então, não a aparelhagem matemática e geométrica pela qual o movimento pode ser analisado, mas qualquer *interpretação conceptual* que pretenda, para além da facilidade do cálculo, determinar categorialmente o fenómeno em apreço a partir do esbatimento da diferença qualitativa entre as diferentes classes do movimento.

Para consubstanciar esta recusa, dois pontos são importantes. (1) Por um lado, uma advertência em relação à demonstração, de Galileu, de que a distância percorrida por um corpo em movimento uniformemente acelerado é igual à de um corpo a uma velocidade constante equivalente à metade da velocidade final. (2) Por outro, a recusa da interpretação do movimento de queda como decomponível em dois elementos: "uma força *de aceleração*, que provoca em cada momento do tempo um impulso (sempre o mesmo); e uma força de *inércia*, que prossegue a velocidade (maior) alcançada em cada momento do tempo".[142] Se Hegel admite como válido um tal procedimento "para efeitos da exposição matemática",[143] e ainda que as leis do movimento constituem "descobertas imortais, que honram superlativamente a análise do entendimento",[144] entende também, por outro lado, que na análise do movimento reside uma ilegítima "transformação dos *momentos* da fórmula *matemática* em forças *físicas*".[145] Esta transformação envolve directamente a inter-

[141] "[...] die glechförmig beschleunigte Bewegung ist erst gesetzliche, lebendige Naturbewegung" (1830, § 267 Z).

[142] "[...] in eine *beschleunigende* Kraft, welche in jedem Zeitmoment einen (denselben) Impuls mache, und in eine Kraft der *Trägheit*, welche die in jedem Zeitmomente erlangte (größere) Geschwindigkeit fortsetze" (ib. § 267 A).

[143] Ib. § 267 Z.

[144] "[...] es sind unsterbliche Entdeckungen, die der Analyse des Verstandes die höchste Ehre machen" (ib. § 267 A).

[145] Ib. § 267 A.

pretação categorial da realidade física e significa que "é morta a determinação qualitativa, ligada ao conceito".[146]

Poderá observar-se, a título de exemplo, como a diferença qualitativa é anulada pela consideração galilaica da aceleração constante, que se pode entender, na verdade, como paradigma de uma concepção mecanicista do movimento: "Se um corpo acelera até uma determinada velocidade final, ou se percorre o mesmo caminho uniformemente com metade da velocidade final, – dito de maneira chã – vem dar ao mesmo".[147] Hegel sabe que o movimento uniformemente acelerado pode, para efeitos de cálculo, ser assim decomposto, mas encontra nesta decomposição a introdução ilegítima de uma referência ao movimento em velocidade constante, igual à metade do valor da velocidade final do movimento acelerado. O espaço percorrido é efectivamente idêntico nos dois casos, mas o defeito da equivalência assim alcançada é que os dois movimentos são considerados iguais num terceiro, o quantum do espaço percorrido. Trata-se do já referido silogismo de tipo matemático, que resolve as diferenças num terceiro, mas que anula a forma e a diferença conceptuais.[148] O silogismo matemático representa a dissolução, na simples igualdade indeterminada e não específica, dos momentos, das relações entre singular, particular e universal. O tipo de relações que o silogismo matemático anula são aquelas pelas quais o singular se refere ao seu outro por intermédio da relação negativa aos seus limites. Tal relação é, segundo o autor, a origem do especulativo e da inteligibilidade das diferenças qualitativas e da subjectividade.

Hegel grafa a proporção entre tempo e espaço no movimento uniforme como s/t (ou s~t, segundo Kalenberg), o que designa uma simples relação ou proporção directa entre duas determinações exteriores entre si. No movimento uniforme, a velocidade é constante e arbitrária, e um dos termos da proporção pode ser alterado sem que por isso o outro se altere. Os termos

[146] "[…] die qualitative, mit dem Begriffe zusammenhängende Bestimmung getötet [wird]" (ib.). Assim, lembra Petry, Hegel "praises J. L. Lagrange (1736-1813) for example, for establishing a clear distinction between the purely abstract mode of regarding *functions*, and their applicability to mechanical problems (§ 267). [...] It is indeed his intense awareness of the difference in *quality* between predominantly mathematical thinking and the various levels of complexity to which it is more or less applicable, which constitutes the main value and originality of his treatment of 'Mechanics' in the 'Encyclopaedia' " (Petry, "Introduction", in Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, London / New York, 1971, vol. 1, 11-177, 54).

[147] "Ob ein Körper bis zu einer bestimmten Endgeschwindigkeit beschleunigt oder ob er denselben Weg mit der halben Endgeschwindigkeit gleichförmig sich bewegt, kommt – salopp formuliert – auf das gleiche hinaus" (Kalenberg, *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels*, Hamburg, 1997, 156). A exposição de Kalenberg acerca desta questão é especialmente clara e completa (ib. 143-179). V. tb. Petry, op. cit., 336.

[148] Cf. Kalenberg, op. cit., 159.

não possuem uma relação intrínseca, não se reflectem entre si. No caso da aceleração constante, que Hegel grafa como s/t^2, ou $s/t = t$ (o mesmo que $s \sim t^2$, ou $(s \sim t) \sim t$) poderá encontrar-se uma diferença qualitativa. A expressão significa que o espaço percorrido é proporcional ao quadrado do tempo decorrido. Ou seja, a velocidade, que é já uma unidade entre tempo e espaço (s~t), não é arbitrária mas está em proporção ao tempo decorrido (s~t)~t. Hegel pode escrever assim, para o movimento acelerado, as expressões "v/t, ou seja, s/t^2".[149] O tempo intervém, por conseguinte, como um produto, ou função de si mesmo, na medida em que não é somente uma variável arbitrária, mas também o determinador da velocidade, ou seja, do produto entre espaço e tempo. Por isso ele é, segundo Hegel, "a *unidade* ou o denominador".[150] Ele aparece nos dois termos da proporção, os quais estabelecem então, por seu intermédio, uma relação intrínseca de reflexão.

Esta situação possui um significado conceptual determinado, que corresponde à diferença entre movimento uniforme e movimento uniformemente acelerado, ou seja, à diferença qualitativa entre inércia e queda. Esta diferença, que compete à filosofia da natureza definir, é uma condição conceptual e real da existência da unidade negativa e de sistemas na natureza física, a começar pelo próprio sistema solar, que será objecto de uma "Mecânica Infinita", análogo aliás à constituição íntima da matéria.[151] O movimento uniformemente acelerado corresponde à definição, na natureza, e pela própria natureza, da noção de centro.

Hegel interpreta conceptualmente a lei do movimento uniformemente acelerado como significando que o tempo é o "momento da negação, do ser-para-si, o princípio do uno", o que quer dizer que o factor tempo deve reconduzir a si, sem no entanto anular a sua diferença, o "ser-fora-de-si" representado pelo espaço. Isto acontece porque "a forma do ser-fora-um-do-outro do espaço, como oposta à forma do tempo, da unidade, e sem que nenhuma outra determinidade exterior se imiscua, é o *quadrado* – a grandeza *que sai fora de si*, que se põe numa segunda dimensão, assim se ampliando, mas segundo *nenhuma outra* determinidade *senão a sua própria*".[152]

[149] 1830, § 267 A. A propósito destas expressões deverá observar-se, com Kalenberg que "der Ausdruck >t^2< ist aber nicht im üblichen mathematischen Sinne als eine mathematische Operation unter anderen zu verstehen, sondern als ein Verhältnis, in dem die eine Seite (hier die Zeit) sich zu einem weiteren Verhältnis verhält, in dem sie selbst wieder eine Seite ist, so daß sie sich darin nur zu sich selbst verhält" (Kalenberg, op. cit., 162).

[150] "[…] als die Einheit oder als Nenner zu nehmen" (1830, § 267 A)

[151] Cf. Wandschneider, "The Problem of Mass in Hegel", in Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism*, Dordrecht, 1993, 249-265.

[152] "Die als der Form der Zeit, der Einheit, entgegengesetzte Form der Außereinander des Raums, und ohne daß irgendeine andere Bestimmtheit sich einmischt, ist das *Quadrat*, – die Größe *außer sich kommend*, in eine zweite Dimension sich setzend, sich somit vermehrend, aber nach *keiner anderen als ihrer eigenen* Bestimmtheit […]" (1830, §267A).

A leitura hegeliana desta lei significa que as determinações opostas da exterioridade e da interioridade, que a matéria põe ao representar a fronteira real e subsistente do espaço, são reunidas por uma forma de movimento, ou seja, de unidade entre espaço e tempo. O interior é o momento da temporalidade, que exclui, e a exterioridade o da espacialidade, que inclui. O tempo é a possibilidade sempre presente de, por intermédio do movimento, no choque e na queda, a matéria referir-se a si própria, não obstante a exterioridade do espaço. Sem o tempo, esta exterioridade seria uma dispersão definitiva, e por isso ele é um princípio de unidade na exterioridade do espaço. Ele é unidade porque exclui, ao passo que o espaço é diversidade porque inclui, de modo indiferente e irrelevante. O tempo é um princípio de unidade da matéria. Entre os dois momentos opostos institui-se uma relação de unidade entre unidade e diferença, ou seja, de ligação entre espaço e tempo determinada pelo tempo. O movimento de queda é pertença absolutamente inseparável da matéria, como expressão da sua gravidade, e exprime a determinação da matéria à unidade a partir da diversidade, ou seja, uma unidade entre unidade e diversidade. A gravidade, o movimento uniformemente acelerado conforme presente na natureza, exprime a unidade da matéria, não somente em termos imediatos, mas em termos reflectidos e categoriais, de uma *unidade entre unidade e diversidade*.

Esta unidade reflectida entre tempo e espaço é, para Hegel, o significado da elevação do espaço ao quadrado, que não é aqui, para Hegel, uma determinação propriamente matemática, mas expressão do seu sair fora de si, mantendo a sua razão como referência a si, a fim de poder reafirmar a sua unidade consigo mesmo no movimento efectuado no tempo. Esta é a "lei galilaica, *de que os espaços percorridos se referem como os quadrados aos tempos decorridos*".[153]

3.2.7. A crítica à noção de força e a passagem à "mecânica absoluta"

No contexto de uma "gravitação universal", Hegel reconhece o mérito de Newton. "A gravitação universal tem de ser reconhecida, por si, como um pensamento profundo," e logo, "esta universalização da lei do peso é o mérito de Newton", e "é afinal mérito de Newton que a sua forma é muito mais vantajosa para o tratamento matemático".[154] Aquilo que Hegel critica

[153] "Galileische Gesetz, daß die durchlaufenen Räume sich wie die Quadrate der verflossenen Zeiten verhalten" (ib.).

[154] "Die allgemeine Gravitation muß für sich als ein tiefer Gedanke anerkannt werden" (ib. § 269 A); "Diese Verallgemeinerung des Gesetzes der Schwere ist das Verdienst Newtons" (ib. § 270 Z); "Es ist allerdings Newtons Verdienst, daß seine Form viel Vorteilhaftes für die mathematische Behandlung hat" (ib.)

asperamente é que a abordagem matemática, que parte da decomposição do movimento em "forças" separadas, seja entendido como a postulação de forças tomadas como entidades reais independentes, especialmente no que diz respeito à inércia. Ou seja, novamente, que os momentos do conceito não sejam separados senão para efeitos do cálculo. Hegel contesta a interpretação das construções geométricas como "forças". "Não se deve, então, falar de forças. Se quisermos dizer „força", então há *uma* força, cujos momentos não atraem como duas forças para lados diferentes."[155] O filósofo procura distinguir entre aquilo a que se deve atribuir realidade e aquilo que é apenas constructo matemático. O significado da realidade deve caber sobretudo à coisa existente, e as forças são um momento da sua análise, cujo estatuto real é duvidoso. A sua aceitação como determinação fundamental da existência física é uma concepção de cariz metafísico que não se reconhece como tal, e trata-se então, na crítica filosófica, de "alcançar uma consciência sobre as categorias metafísicas que ela [sc. a ciência] emprega, e de colocar como fundamento, em vez delas, o conceito da coisa mesma!"[156]

Hegel não julga, por conseguinte, que os planetas se mantêm nas suas órbitas por composição entre forças de atracção e de repulsão aparente devidas a duas forças independentes, de gravidade e inércia. Uma vez que não conhece nenhum fenómeno empírico que possa corresponder à sua determinação categorial, atracção e repulsão não devem ser sequer entendidas como "forças", mas como propriedades inerentes à matéria na sua situação real. Na ausência de dados empíricos, entende atracção e repulsão como essencialmente presentes no próprio referencial espácio-temporal e na existência da matéria.[157] Na sua crítica a Newton, Hegel atribui a este a postulação de forças reais mas, na verdade, a sua crítica à noção de força deveria dirigir-se mais ao newtonianismo corrente no século XVIII do que a Newton propriamente dito, uma vez que este "pretendia explicitamente que a sua solução *não* fosse entendida como explicação das causas físicas das forças".[158]

[155] "Man muß also nicht von Kräften sprechen. Wollen wir Kraft sagen, so ist es *eine* Kraft, deren Momente nicht als zwei Kräfte nach verschiedenen Seiten hinziehen" (ib. § 269 Z).

[156] "[...] über die metaphysischen Kategorien, die sie [die Wissenschaft] braucht, ein Bewußtsein zu erlangen und den Begriff der Sache statt derselben zugrunde zu legen!" (ib. § 270 A).

[157] "Hegel denkt Repulsion und Attraktion aber nicht als Kräfte, sondern als rein begriffliche oder logische Voraussetzungen für einen in seinen Augen vernünftigen Begriff der Materie" (Falkenburg, op. cit., 241).

[158] Como regista Neuser (*Natur und Begriff. Studien zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel*, Stuttgart / Weimar, 1995, 136), "[s]eine Lösung möchte Newton explizit *nicht* als Erklärung der physikalischen Ursache der Kräfte verstanden wissen". Cf. tb. os comentários no mesmo sentido de Cohen in Newton, *Principia mathematica philosophia naturalis* (Berkeley, 1999), 60-61.

É com base na determinação de uma gravitação universal, como propriedade indissociável da matéria situada no espaço-tempo que Hegel vai definir a diferença entre mecânica finita e infinita. O capítulo intitulado "Mecânica Infinita" vai discutir o movimento dos astros no sistema solar, e parece-se, por isso, com uma tentativa de retorno às determinações qualitativas aristotélicas definitivamente afastadas por Newton. No entanto, a diferença entre a mecânica finita e a mecânica absoluta não deriva de uma diferença entre o movimento terrestre e um movimento celeste, que seguem as mesma leis, mas de uma explicitação da gravidade como gravitação universal, a possibilidade de nos movimentos do sistema solar se reconhecer a expressão plena daquela que considera "o conceito verdadeiro e determinado da corporeidade material".[159] Este conceito só se pode explicitar plenamente no movimento circular[160] e na composição durável de diferentes corpos num sistema. A importância da mecânica absoluta, ou infinita, é que nela se exprime a matéria como sistema organizado susceptível de se desenvolver conceptualmente mais além, e não de alguma diferença entre os princípios empíricos e matemáticos dos seus movimentos e dos movimentos dos corpos materiais em geral.

3.3. A orgânica

3.3.1. O reducionismo e o lugar da vida no sistema da filosofia da natureza

A filosofia da natureza da *Enciclopédia* divide-se em três momentos principais, segundo a sua edição de 1830: "Mecânica", "Física" e "Física Orgânica". A "Mecânica", como vimos, desenvolve-se, em primeiro lugar, pela determinação da espontaneidade do movimento dos corpos físicos e, em seguida, pela constituição de sistemas macrocósmicos de corpos, como o sistema solar. O movimento espontâneo e o sistema de corpos examinado na "Mecânica Infinita" dependem da definição da matéria como constituída em corpos dotados de um centro, cujo significado é determinante para o seu comportamento.

À "Mecânica" sucede, na ordenação da *Enciclopédia*, a "Física". O principal factor com que Hegel caracteriza os fenómenos integrados nesta rubrica

[159] "Die *Gravitation* ist der wahrhafte und bestimmte *Begriff* der materiellen Körperlichkeit" (1830, § 269).

[160] Sobre o significado do movimento circular na filosofia da natureza de Hegel, v. Wandschneider, op. cit.

é o de constituírem corpos individuais dotados de propriedades que não se resumem ao movimento. Hegel procura mostrar que o sistema material aponta, em geral, para uma física da individualidade concreta, o que significa, para a constituição de corpos físicos separados e determinados. Estes corpos são, porém, dotados somente de uma subjectividade rudimentar e exterior, porquanto, por analogia com a constituição da "coisa" na Doutrina da Essência, não possuem determinação para além do cruzamento de matérias, estas sim a substância universalizada do corpo ao nível da física hegeliana. Na "Física", segundo a terminologia de Hegel, os "momentos particulares da forma vêm à existência como indiferentes e uns fora dos outros, e a relação da forma é como uma *correlação* entre diferentes. Esta corporeidade em determinações finitas é condicionada, pelo exterior, a ser e a decair em muitos corpos particulares".[161] A física contém, a partir do carácter insuficientemente individualizado dos elementos, categorias que o desenvolvimento da ciência veio a agrupar não só como Física, mas também sob a Química. São eles fenómenos como as matérias e substâncias constitutivas dos corpos, a luz, o som, o calor ou a electricidade. A busca da centralização e organização autónomas da matéria deverá empreender-se, então, nas relações de tipo químico, ou seja, em interacções de ordem não mais mecânica e exterior, mas em transformações interiores e qualitativas.

O estado da química e de grande parte da física contemporâneas de Hegel leva a que a maior parte da sua análise e reflexão na *Enciclopédia* não possam ter hoje um valor senão histórico e exemplar.[162] A reflexão sobre teorias não somente falsas, mas que se vieram a constatar como definitivamente inadequadas pode, nalguns momentos excepcionais, detectar exigências e questões verdadeiramente antecipadoras relativamente ao desenvolvimento posterior das ciências e da filosofia da ciência e da natureza.[163]

[161] "Die besonderen Momente der Form kommen daher als gleichgültig und außereinander zur Existenz, und die Formbeziehung ist als ein *Verhältnis* verschiedener. Es ist dies Körperlichkeit in endlichen Bestimmungen, bedingt durch Äußeres zu sein und in viele partikuläre Körper zu zerfallen" (1830, § 291; Cf. 1817, § 234).

[162] O desenvolvimento dos estudos sobre a filosofia da natureza de Hegel nos seus diversos aspectos, desde a década de 1970, veio rever inteiramente um juízo como o expresso por H. Scholz (*Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart*, Berlin, 1921, 38, cit. in Wandschneider, "Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der hegelschen Philosophie", in Petry (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart / Bad-Canstatt, 1987, 33-64, 37): "Die Hegelsche Naturphilosophie ist ein Experiment, das die Naturphilosophie, anstatt sie zu fördern um mehere Jahrhundert zurückgeworfen und auf die Stufe herabgedrückt hat, auf der sie etwa bei Paracelsus befand. [...] Hegels Naturphilosophie ist ein Spiel mit Begriffen, die nie wieder ernst genommen werden wird und lediglich als Beweis dafür dienen kann, daß ein großer Geist, wenn er sich irrt, sich nicht mit kleinen Verirrungen begnügt".

[163] É paradigmática desta abordagem da filosofia da natureza de Hegel a obra de Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie* (Frankfurt a. M., 1982).

Na generalidade dos casos representados na filosofia da natureza de Hegel, e em particular na sua "Física", o estado insuficiente da ciência empírica sobre a qual o autor se baseia conduz a reflexão igualmente num sentido historicamente datado. Embora se possa aceitar parcialmente a tese, acima discutida, de que a ciência de qualquer época é suficiente para o exercício da reflexão auto-esclarecedora do espírito,[164] a inadequação não só das respostas, como também do próprio *questionamento* que estava disponível para Hegel, fere de modo insuperável o conteúdo da reflexão filosófica a respeito do conteúdo desta secção da *Filosofia da Natureza*. Apenas o conteúdo especificamente lógico presente na filosofia da natureza pode ser frutífero para essa reflexão. Mas este conteúdo está já recolhido na *Ciência da Lógica*, nomeadamente no capítulo da "Objectividade" intitulado "Quimismo".

Especialmente interessante na compreensão de Hegel das relações sistemáticas mais gerais entre a lógica e a realidade é, porém, o capítulo da *Filosofia da Natureza* que sucede à "Física", nomeadamente a "Física Orgânica", onde é abordado o fenómeno da vida.

A principal diferença e ruptura no seio da natureza é o aparecimento da vida. A transição que a ela conduz é, na verdade, exemplar da diferenciação hegeliana entre esferas dialécticas, e nesta ruptura se explana, de modo paradigmático, a noção hegeliana de desenvolvimento e o tipo de pré-formação que as categorias mais complexas encontram nas mais imediatas e menos determinadas. O quimismo contém, como possibilidade, a vida, e qualquer processo dialéctico é determinado pela possibilidade de o mais complexo estar contido no menos complexo, e de a determinação surgir espontaneamente da indeterminação.

Esta possibilidade poderá ser definida, entretanto, a partir de um momento relativamente recuado da lógica, a saber, da definição da essência perante um inessencial,[165] ou ainda, da diferença entre ser e essência. O desenvolvimento da forma orgânica a partir da inorgânica, o desenvolvimento da vida a partir da realidade material do mecanismo e do quimismo – e mesmo o desenvolvimento posterior das espécies vivas – constitui um momento privilegiado para a explicação das possibilidades de um método centrado sobre a noção de auto-determinação progressiva do mais complexo a partir do menos complexo. Com a ruptura na natureza, que abre caminho à manifestação, nela, de fenómenos como a vida, a sensibilidade e a consciência, é a própria unidade da natureza, ou da realidade em geral, que parece estar em questão.

[164] V. Cap. 3.2. supra.
[165] Cf. 1813, 8ss.

O estabelecimento de uma relação entre essencial e inessencial no seio de um fenómeno traduz-se quer pela redução, ou recondução de um dos aspectos de uma dualidade ao outro, ou inversamente. No caso da natureza, esta recondução pode significar quer a redução do fenómeno mais complexo, como a vida, a fenómenos de menor complexidade, como sejam o quimismo, o mecanismo ou a matéria, quer a redução, em sentido inverso, do fenómeno de menor determinação em favor da vida, ou mesmo de categorias espirituais. A redução ao "essencial" significa o estabelecimento de uma relação entre essencial e inessencial, e a atribuição da essencialidade a um dos momentos e da inessencialidade ao outro.

No capítulo referido da Doutrina da Essência são expostas as dificuldades desta operação de redução e recondução, válidas tanto para um quanto para o outro sentido. O projecto reducionista supõe que um dos momentos é o essencial, que é dado e bem compreendido, ou fundamentalmente melhor compreendido do que o momento considerado o inessencial. Este melhor compreendido e dado é tomado como o *imediato* e o verdadeiramente existente (Daseiendes) mas também, no mesmo passo, como o *essencial. A essência é assim tomada como um imediato dado* em relação ao qual o fenómeno secundário, o epifenómeno, é reconduzido. Este, é pois, mediatizado em relação ao primeiro. Ora, a lógica dialéctica desenvolve exactamente a perspectiva oposta: *o imediato é o ser-aí, o existente, e a essência é a sua mediação*, e por isso nunca poderá fazer do imediato o essencial e da mediação o inessencial. A lógica dialéctica não pode, de modo nenhum abraçar um projecto reducionista posto que, para ela, a essência envolve sempre a mediação.

Da perspectiva dialéctica, o reducionismo configura uma oposição insanável entre a sua forma e o seu conteúdo conceptual. A essência é admitida *formalmente* pelo reducionismo como reduzindo a si o inessencial. Formalmente, o reducionismo aceita uma essência. Mas ao mesmo tempo, à categoria que formalmente desempenha o papel de essência, é atribuído também o significado de um ser imediato, no sentido de dado primordial ou bem conhecido e como tal admitido. Assim, ao se procurar fazer quer do quimismo, ou da matéria, quer da vida, o elemento essencial perante o outro, como inessencial, está-se a tomá-lo simultaneamente como um imediato e como um essencial. Ora, segundo o *conteúdo* conceptual da relação da essência ao seu inessencial, a possibilidade de pôr o seu outro e de o reconduzir a si depende de que esse momento que põe o seu outro possua uma estrutura de auto-negação e de retorno a si que não pode ser entendida como pertença de um dado imediato, seja ele uma substância vital, seja uma matéria como mero imediato. Hegel mostra que a essência não é nunca tomada como um imediato, e não pode, por conseguinte ser identificada, ou receber o sig-

nificado e conteúdo conceptual do ser-aí, do dado imediatamente acessível. É, assim, a própria possibilidade de distinguir entre ser-aí e essência, ou entre essencial e inessencial, que acarreta a impossibilidade do projecto reducionista.

Da perspectiva dialéctica, *o imediato não possui nem pode constituir, ou possuir, essência*. O imediato é definido como ser-aí, e a sua diferença ou negação define apenas um outro ser-aí, resume-se à alteridade. Para que o ser-aí possa receber uma essência é necessário que o modo da sua diferença e da sua negação vá além da alteridade simples e envolva subordinação. Ele só pode receber uma essência porque se nega a si próprio, reflecte-se e constitui o imediato dado não como um simples outro, mas como situado numa ordem diversa de complexidade, a qual ele integra, justamente, como sua matéria. A essência é um momento complexo, que reduz a si o simples, sem porém o eliminar. A essência desdobra-se no imediato, e compreende-o sempre a partir de si, subordinando-o. Em qualquer dos dois sentidos que se queira efectuar a redução, seja do mais complexo para o menos complexo, seja deste para aquele, a subordinação suposta pela essência impede que o nível tomado como o imediato seja simultaneamente o essencial. Os reducionismos conduzem, em geral, a uma dualidade inultrapassável ou à simples negação indeterminada da realidade do fenómeno reduzido que permanece, no seu significado e realidade, incompreendido.

3.3.2. A vida e o estatuto de realidade dos fenómenos de ordem

A natureza apresenta entidades organizadas em diferentes níveis, que Hegel ordena em *mecânica*, *física e química*, e *orgânica*. Uma tal organização categorial introduz descontinuidades que apelam a um princípio explicativo. Apesar da sua inviabilidade filosófica geral, o reducionismo recebe a sua parte de validade na medida em que pretende partir dos elementos mais simples e deles derivar, sem qualquer intervenção de princípios ou agentes exteriores, o complexo – e nisto coincide com o processo dialéctico. Mas isto não significa que o químico se possa *resumir* ao mecânico, ou o orgânico ao químico. Materialmente, existe uma identidade, posto que nenhuma substância vital reside no vivente, para além de elementos e de reacções químicas, e nada reside no quimismo, ou na física, senão os elementos já actuantes na mecânica. Aquilo que constitui os momentos mais complexos é, efectivamente, *apenas a organização*, ou o fruto da organização dos momentos mais simples. O vivente é, para Hegel, essencialmente organização química e física da mesma matéria que pertence à mecânica. Os fenómenos superiores são *fenómenos de ordem*, os quais possuem propriedades não reconduzíveis à explicação mecânica. Isto significa que *a vida possui uma realidade própria*, embora apenas disponha dos mesmos elementos realmente já disponíveis ao nível da mecânica e da química. Em todas as rupturas dialécticas, e também nesta, a nova realidade que emerge de cada síntese é somente uma determinação da ordem.

A natureza é entendida como um sistema em que tanto o carácter irredutível das rupturas quanto os direitos da continuidade têm de ser admitidos e, de modo que deverá resultar claro, conciliados. E é unicamente sob a condição desta conciliação que se poderá compreender a ligação adequada entre as condições químicas que precedem a vida, e a orgânica, que a realiza. A diferença entre química e orgânica marca a mais importante ruptura conceptual na filosofia da natureza, e consiste em que, na química, "o *começo* e o *fim* do processo [químico] são distintos entre si; – isto constitui a sua finitude, que a separa e diferencia da vida".[166] Os fenómenos químicos que de algum modo auto-reconstituem as suas condições ou o seu estado original seriam aqueles que mais se aproximam do fenómeno da vida. "Se os produtos do processo químico iniciassem eles mesmos novamente a actividade, então eles seriam a vida. A vida é, nessa medida, um processo químico tornado perene. [...] Em si, a vida está presente no processo químico."[167]

Hegel reconhece assim a identidade material entre a vida e o quimismo, ou seja, não há na vida nenhum elemento ou dado que de algum modo pertença a um plano de materialidade, que se tivesse de acrescentar ao quimismo para fazer elevar o quimismo à vida. Hegel não é, no essencial, um vitalista.[168] A diferenciação entre o quimismo e a vida, aquilo que "o separa e diferencia" do orgânico são características de um nível emergente. O que se terá de acrescentar, então ao quimismo para que este se eleve ao organismo? A realidade do fenómeno *vida* é somente ordem e complexidade. A vida constitui, aliás, o principal fenómeno de ordem na natureza e, como tal, marca nela uma ruptura da maior importância.

Como regra, poderá enunciar-se que não há nenhuma substância, *determinável por qualquer categoria de conteúdo filosófico-natural já anteriormente definido*, que se lhe pudesse acrescentar para esse efeito. Assim, "tão-pouco se podem utilizar as categorias de níveis anteriores para o esclarecimento dos outros níveis".[169] Algo é efectivamente acrescentado, pois que

---

166 "[D]er Anfang und das Ende des Prozesses sind voneinander verschieden; – dies macht seine Endlichkeit aus, welche ihn vom Leben abhält und unterscheidet" (1830, § 335).

167 "Wenn die Produkte des chemischen Prozesses selbst wieder die Tätigkeit anfingen, so wären sie das Leben. Das Leben ist insofern ein perennierend gemachter chemischer Prozeß. [...] An sich ist das Leben im chemischen Prozess vorhanden" (ib. § 335 Z).

168 Ao contrário do que parece defender Hösle, "Pflanze und Tier" (in Petry (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart / Bad-Canstatt, 1987, 377-422), 411.

169 "[...] ebensowenig muß man die Kategorien früherer Stufen zur Erklärung der anderen Stufen gebrauchen" (ib. § 249 Z).

embora as ordens materiais da química, física e mecânica constituam "pressuposições" necessárias para a explanação da vida na natureza, esta não se deixa reconduzir simplesmente àquelas, apesar de já estar, de certo modo, ou em-si, presente nelas. O fundamental é que aquilo que se acrescenta não pode ser jamais entendido como pertencente a uma ordem de realidade, ou como definível ao nível de categorias ontologicamente anteriores ao próprio fenómeno em questão, neste caso, anteriores à vida. Isto significa que o acrescento, o *algo mais* que a vida traz a um determinado conjunto de reacções químicas não pode ser determinado ao nível da mecânica ou da própria química. Se se questionar, ou buscar com um aparelho conceptual apto a detectar reacções químicas ou movimentos mecânicos, será possível descrever o fenómeno da vida, mas o *significado* e a sua realidade própria, derivados da ordem, ficam por encontrar.

A questão, para se compreender as descontinuidades, é a do nível de descrição adequado para os fenómenos complexos de ordem. O reducionismo que reconduz o complexo ao simples, como ao essencial, constitui a identificação do conteúdo conceptual da essência com o ser-aí e, neste sentido, "a diferença entre essencial e inessencial fez com que a essência recaísse na esfera do ser-aí; uma vez que a essência, como ela inicialmente é, foi determinada como sendo imediato e, assim, como *outro* perante o ser".[170] Esta redução significa, na verdade, negar qualquer essência. O ser-aí define-se como o imediato, que não possui essência, e a recondução dos fenómenos complexos, como aparência inessencial, a uma essência constituída pelo imediato, significa, em última instância, a negação de qualquer essência, num nominalismo tendencialmente absoluto.

Ao nível do ser imediato, não pode ser introduzida nenhuma distinção entre essencial e inessencial, mas todas as entidades se equivalem. O domínio do imediato é a pura dispersão do ser-aí, que somente uma elevação ao plano da reflexão e da essência pode reunir, organizar e concretizar. Sendo este nível complexo tomado como inessencial, ele ou recai no domínio do ser-aí, com o mesmo direito do imediato, ou então a sua realidade tem de ser negada. No primeiro caso a explicação reducionista não pode realizar a sua função, uma vez que as entidades complexas seguem o seu curso, como ser-aí indiferentes relativamente ao seu carácter inessencial, e sem serem apreendidos na sua realidade e significado específicos. No segundo caso, sendo negada a sua realidade, tem de lhes ser atribuído o estatuto de "aparência", o qual, como Hegel mostra, pode facilmente definir-se como o essencial

[170] "Der Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem hat das Wesen in die Sphäre des *Daseins* zurückfallen lassen; indem das Wesen, wie es zunächst ist, als unmittelbares seiendes und damit nur als *Anderes* bestimmt ist gegen das Sein" (1813, 8).

relativamente ao ser-aí. Em ambos os casos a realidade, ou aparente realidade das entidades mais complexas persiste, como realidade "qualitativa" – em sentido geral, e não estritamente hegeliano – que se subtrai e resiste à explicação redutora. Seja como ser-aí imediato, existente como fenómeno real ao mesmo título que qualquer outro ser-aí, de determinação mecânica ou simplesmente material indiferente à redução, seja como fenómeno alegadamente irreal e meramente aparente, os fenómenos complexos, de ordem, seguem o seu curso indiferente ao seu alegado carácter inessencial.[171] Eles constróem então normalmente um curso de historicidade relativamente autónomo que acaba por interferir novamente, às vezes de modo profundo, sobre o domínio alegadamente "essencial" do ser-aí imediato.

Embora na ordem absoluta do sistema, a essência, porque é a reflexão do ser-aí, representa o momento mais complexo, constituirá igualmente um reducionismo pretender fazer do imediato um inessencial em relação a uma essência entendida novamente como um imediato, ou seja, como dotada de uma realidade ao mesmo nível que o ser-aí, por exemplo, "a alma tomada [...] como uma coisa".[172] Se a distinção entre essencial e inessencial for admitida sem a sua necessária relativização, e a essência de algum modo entendida como estabelecendo uma relação de alteridade com o ser-aí, ela não será nada mais do que um outro ser-aí, a diferença será "um pôr exterior, uma separação, que não toca efectivamente o ser-aí, de uma parte do ser-aí em relação a uma outra parte do mesmo: uma separação que cabe a um *terceiro*."[173] O reducionismo é arbitrário, posto que essencial e inessencial são termos relativos e, mesmo, intercambiáveis. Apenas na medida em que ocorre um efectivo progresso dialéctico é que se pode pensar a essência, não como um outro ser-aí diverso do ser-aí, mas como sua reflexão autêntica.

Esta reflexão autêntica é a organização autónoma do menos complexo que retorna, melhor organizado, ao imediato e põe uma nova esfera de realidade. O estatuto ontológico e consequente reivindicação de realidade, ser-aí ou efectividade plena por parte dos fenómenos derivados da organização cai, em geral, sob a noção do retorno ao imediato, i.e., do retorno ao

[171] Sinal deste dilema poderia encontrar-se, por exemplo, hoje, na recuperação de um fenómeno eminentemente qualitativo, o da consciência. Trata-se, aparentemente, de uma propriedade de um fenómeno de ordem (uma "característica" ou "propriedade" de determinados organismos biológicos segundo Searle, *A Redescoberta da Mente* [Lisboa, 1998], 131), que sofreu fases de negação da sua realidade (cf. Düsing, *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München, 1997, 9-10, 27, 81, 85), mas que tende a ser aceite como fenómeno real a ser explicado. Cf. Damásio, *O Sentimento de Si. O Corpo, a Emoção, e a Neurobiologia da Consciência* (Mem Martins, 1999), 222, 223, 250.

[172] "[...] Seele [...] als ein Ding genommen [...]" (1813, 125).

[173] "[...] ein äußerliches Setzen, eine das Dasein selbst nicht berührende Absonderung eines Teils desselben von einem anderen Teil: eine Trennung, die in ein *Drittes* fällt" (ib. 8).

estatuto de ser-aí a partir da própria mediação, das suas condições. O inessencial, ao ser encarado como o imediato, recebe o significado do ser-aí, do existente e, afinal, do real, e torna-se, neste sentido, o essencial. Isto significa precisamente o mesmo que a nossa regra anteriormente enunciada, ou seja, que a vida é algo mais do que os seus pressupostos físicos, mas que este algo mais não pode ser o acrescento de nenhum ser-aí diverso desses pressupostos, mas da sua organização. É a própria organização que se dá ser-aí. O fundamento das propriedades emergentes é, segundo Hegel, exclusivamente *lógico*, i.e., derivado da expressão abstracta da ordem, e não real, no sentido restrito de material. Tais propriedades são somente a expressão, sob a forma do imediato, da mediação que a lógica realiza sobre a realidade imediata. O retorno ao imediato é a existência imediata e real da complexidade mediadora da lógica. Da vida, primeira expressão enfática desta mediação, poderá dizer-se: "que ela é imediata, é o resultado de um conjunto infinito de mediações".[174]

Hegel aceita então que não há nenhum "fenómeno 'biotónico' especial (ou seja, não explicável mecânica ou quimicamente)"[175] na base da explicação da vida. Aquilo que não se deixa, contudo, explicar ao nível físico e químico são propriedades derivadas da lógica. Considera Hegel que a "transição reside em que o universal da determinidade em si também é posto na existência, e isto é [a propriedade d]a auto-preservação do orgânico. Ele age e reage contra as mais diversas potências; em cada reacção ele é diferentemente determinado, mas também, do mesmo modo, permanece uma unidade consigo próprio".[176] A transição entre quimismo e vida tem o significado conceptual da passagem à existência da universalidade concreta, que se mantém universalmente idêntica a si na sua relação com o particular inorgânico. *É esta manutenção e auto-preservação de uma organização que Hegel entende poder ser reconhecida como propriedade lógica ou conceptual, e não natural, se por natureza se entender essencialmente uma matéria dada à dispersão.*

Sobre esta base de um desenvolvimento eminentemente de ordem conceptual, Hegel pensa poder desenvolver uma teoria da natureza como uma

[174] "Daß es unmittelbar ist, ist ein Resultat von einer unendlichen Menge von Vermittlungen" (Vorl. 9, 176).

[175] Hösle, "Pflanze und Tier" (in Petry (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart / Bad-Canstatt, 1987, 377-422), 380.

[176] "[S]o liegt der Übergang, daß das an sich Allgemeine der Bestimmtheit auch in die Existenz gesetzt sei, und das ist die Selbsterhaltung des Organischen. Es agiert und reagiert gegen die verschiedensten Potenzen; in jeder Reaktion ist es anders bestimmt, ebenso bleibt es aber auch eine Einheit mit sich selbst" (1830, § 336 Z).

escala, dotada de *desenvolvimento e evolução*,[177] ou seja, a natureza não é de forma nenhuma estática. Uma questão central para a determinação da capacidade compreensiva da filosofia da vida hegeliana é, porém, a sua concepção de que a natureza, inclusivamente ao nível da vida, *reflecte* de maneira estática um desenvolvimento, mas não o *realiza* ela própria nos seus princípios de derivação e evolução.[178] Esta realização é entregue à lógica.

3.3.3. O surgimento conceptual da vida na natureza

O processo químico é, em si, como se disse, a vida.[179] Como todo o em-si dialecticamente determinado, este *em-si* pode desenvolver-se num *para-si*, o que significa, como subjectividade. O livre jogo, ou livre circulação indiferenciada dos elementos químicos deverá receber o que Hegel denomina uma "unidade existente".[180] Do mesmo modo como a coisa, o sujeito, ou o substracto que pode ser entendido como um mero cruzamento das suas propriedades, o processo químico de substâncias universais não é suficiente para definir um ente na sua singularidade. Um particular pode ser entendido somente como a relação dos universais entre si, e estar ausente a singularidade, como a relação negativa a si que define o sujeito.

A derivação da vida a partir do quimismo é feita então de tal modo que o quimismo *é* em si, a vida. Ou seja, é ele mesmo que tem a função de negar as suas próprias condições e a sua própria exterioridade e fazer-se vida. "O processo químico é, porém, ele próprio isso: pôr como negadas aquelas pressuposições imediatas, os fundamentos da sua exterioridade e finitude", [181] e é ele próprio que "põe como negadas" aquelas condições que o constituem. Hegel frisa o carácter imanente do desenvolvimento do quimismo em direcção à vida. Em última instância, é o próprio quimismo que possui a capacidade, na sua lógica interna, de negar as condições que o separam da vida.

A aparente clareza deste texto deverá, porém, ser confrontada com as afirmações de que a vida não se pode *explicar* química nem mecanica-

[177] "Die Natur ist als ein *System von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde" (ib. § 249).

[178] Contrariamente à ciência moderna, o devir da natureza pode caracterizar-se, em Hegel, como uma "Logogenese", segundo Bonsiepen (*Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie,* Frankfurt a. M., 1997, 489).

[179] 1830, § 335 Z.

[180] "[E]xistierende Einheit" (ib.).

[181] "Es ist aber der chemische Prozeß selbst dies, jene unmittelbare Voraussetzungen, die Grundlage seiner Äußerlichkeit und Endlichkeit, als negierte zu setzen [...]" (ib. § 336).

mente.[182] Para resolver a aparente contradição, será necessário atender a dois sentidos diferentes de "explicação". E é este um ponto onde se pode apreender um elemento importante para a definição da relação entre a lógica e a filosofia real hegelianas. O processo químico, nas suas determinações positivas, não é, para Hegel, por si só capaz de dar conta das funções vitais. Por outro lado, porém, o processo químico possui em si um elemento que se caracterizará em seguida, que é capaz, por determinação dialéctica, de conduzir à vida. A química é suficiente para conduzir à vida – mas justamente por força de uma determinação, contida na química, mas que não é somente química. Não se trata, porém, de nenhuma espécie de substância imaterial ou, sequer, de princípio que resida além da matéria.[183]

A possibilidade – surpreendente – do auto-desenvolvimento da matéria em direcção à vida e à consciência tem, para Hegel, dois aspectos principais. Por um lado, o desenvolvimento exclusivo da matéria. Por outro, a determinação radical da matéria como finitude e exterioridade, segundo um princípio que, sem transcender a matéria e a sua natureza química, a conduzem à *negatividade* e à vida. Este não é um princípio químico, mas um princípio lógico-dialéctico, embora resida na própria definição do que é um processo químico, bem como de todo qualquer processo. A explicação, no sentido de indicar os elementos presentes no fenómeno, pode ser feita a partir da química. A vida é apenas "um processo químico tornado perene".[184] Mas a explicação, no sentido de compreender a realidade específica do fenómeno, não pode ser dada apenas pela química. Hegel pretende que também a lógica, que explica as configurações da mera ordem e relação, é necessária para essa explicação.

A partir da ruptura que a vida introduz na realidade natural, e dado o estatuto duplo da explicação necessária, haverá que distinguir aqui dois sentidos da "realidade", com estatutos diferentes: porque o organismo complexo é constituído em-si por processos químicos, ele é redutível e *não possui realidade própria* – i.e., a sua realidade está no quimismo. Na medida, porém, em que é um fenómeno dotado de autonomia e expressão na exterioridade, *deve ser qualificado claramente como real* – a sua realidade ultrapassa a do quimismo. Devido a este seu duplo sentido, a realidade tem de ser entendida não só como a simples exterioridade, mas também como o movimento, nessa exterioridade, de retorno à subjectividade conceptual.

---

182 V. §§ 334 A, 348 Z, 353 Z ou 363 Z. Tb. 1816, 217-218.

183 O real é, neste sentido, a função, de que o órgão é somente a possibilidade. E.g.: "Nach diesem Verhältnis ist das Auge Sehen und der Augapfel nur die Möglichkeit" (Vorl. 8, 81).

184 "Das Leben ist insofern ein perennierend gemachter chemischer Prozeß" (1830, § 335 Z).

A posição hegeliana deve respeitar a rigorosa imanência característica do método. Na verdade, ao contrário do que se poderia pensar, o método dialéctico não exige a intervenção de elementos, forças ou princípios externos à simples mecânica e química para a explicação da vida. Pelo contrário, é o mesmo princípio dialéctico da negatividade que garante a interdição de quaisquer princípios ou realidades para além dos pressupostos físicos. Aquilo que deve ser introduzido para, sem perturbar a estrita imanência da química a si própria, e ainda assim aceitar a realidade de pleno direito dos estádios de organização mais complexos é a negatividade como princípio que reside já na definição da natureza e, mais radicalmente, na definição da lógica em geral. Na verdade, será a própria limitação do processo químico que o conduzirá além de si. A finitude do processo químico reside em que "o *começo* e o *fim* do processo são diferentes entre si; isto constitui a sua finitude, que o detém e o separa da vida".[185]

A negatividade permite conciliar a rigorosa imanência do desenvolvimento, por um lado, com a atribuição de um estatuto de realidade plena às entidades complexas que emergem como resultado desse desenvolvimento, por outro. O desenvolvimento é resultado, por conseguinte, da própria limitação definidora de cada um dos níveis de manifestação da realidade. No ponto do sistema que nos ocupa, a vida emerge do quimismo a partir de uma possibilidade de auto-negação rigorosamente inerente. É a própria química que põe como negadas a sua exterioridade e finitude constitutivas.

A vida é, principalmente, conforme se disse, a redução das condições a produtos.[186] Hegel compreende o processo químico como transformação incessante das propriedades dos corpos físicos, transformação à qual a unidade do corpo que as detém é indiferente.[187] A unidade do corpo que se altera é subjectiva, no sentido de indiferente ao corpo, e pertença do observador. A vida significa que esta subjectividade, que determina a persistência de um corpo e o identifica através das suas muitas alterações, não é ausente da natureza, mas existe também nela. A subjectividade constitui, nestes termos, o elo de ligação entre a natureza e o conhecimento. O salto lógico da vida para o conhecimento vai definir-se, no desenrolar da filosofia da natureza, como o surgimento da "universalidade concreta" na natureza, onde o conceito "tem a realidade que lhe corresponde".[188] A vida é a "unidade con-

---

185 "[D]er *Anfang* und das *Ende* des Prozesses sind voneinander verschieden; – dies macht seine Endlichkeit aus, welche ihn vom Leben abhält und unterscheidet" (ib. § 335).

186 Cf. ib. § 336.

187 Cf. ib. § 336 Z, p. 336.

188 "[C]oncrete Allgemeinheit", onde "hat der Begriff seine ihm entsprechende Realität" (1817, § 259).

creta"[189], ou seja, aquela onde os momentos do conceito se produzem em si e por si mesmos, e não por via de uma reflexão exterior. Porque a vida é um princípio de auto-organização conceptual na natureza, nela "a ideia [...] chegou à existência [e,] inicialmente, à [existência] imediata".[190] A vida expõe na natureza as propriedades do conceito.

3.3.4. A estrutura da física orgânica de Hegel

A física orgânica está dividida em três secções, "A Natureza Geológica", "A Natureza Vegetal" e "O Organismo Animal". O filósofo entende a terra como um tipo de organismo "não vivo",[191] "um sistema exterior",[192] ao qual irá suceder dialecticamente o organismo vegetal e, por fim, o organismo animal. A abordagem do organismo vivo parte da sua divisão segundo três aspectos fundamentais: a "figuração", a "assimilação" e o "processo do género".[193] A figuração é "o processo *interior* da *relação* [...] *a si mesmo*" do vivente,[194] a assimilação, em geral "*o processo que se especifica para fora*"[195] e, por fim, "o *processo do género* [é] como a relação do si-mesmo individual ao si-mesmo",[196] que se constitui como reprodução. Os três momentos do organismo vivo traduzem uma auto-relação constitutiva, uma relação com o meio e elemento exterior inorgânico e, por fim, uma relação intersubjectiva ou interorgânica.

Os momentos característicos do vivente coincidem então, com algumas diferenças, atribuíveis à distinção de elementos de determinação, com os momentos lógico-conceptuais que também realizam, como vimos, uma discriminação entre interior e exterior, obtendo as categorias uma figura própria no mesmo passo em que se cindem e determinam em relação ao seu exterior.

Estas formulações aplicam-se tanto ao organismo vegetal quanto ao animal, mas apenas neste último tendem a encontrar uma explicitação completa. O organismo vegetal é considerado insuficientemente diferenciado e

---

[189] "*[K]onkrete Einheit*" (1830, § 336).

[190] "Die Idee ist hiermit zur Existenz gekommen, zunächst zur unmittelbaren" (ib. § 337).

[191] Ib. § 338. Para uma perspectiva de interesse sobretudo histórico e sobre o período de Iena da "orgânica" de Hegel, v. Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800* (Würzburg, 1982).

[192] Ib. § 339.

[193] Cf. a útil síntese de von Engelhardt, "Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie" (in Horstmann & Petry (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Stuttgart, 1986, 121-137), 125ss.

[194] "[D]er *innere* Prozeß der *Beziehung* [...] *auf sich selbst*" (1830, § 346).

[195] "[Der] *nach außen sich spezifizierende[...] Proze[ß]*" (ib. § 347).

[196] "Der *Gattungsprozeß*, als das Verhältnis des individuellen Selbst zum Selbst" (ib. § 348).

fracamente unificado, e os processos diversos podem, por conseguinte, aparecer quer confundidos, ou ligados entre si, ou seja, sem diferenciação suficiente, quer apenas indiciados e sem uma função inteiramente clara. Assim, por exemplo, no caso da planta, devido à incipiência da sua subjectividade, a figuração, que exprime para Hegel uma auto-relação do organismo, confunde-se com a reprodução, a qual é conceptualmente uma síntese entre auto--relação e relação ao exterior do organismo. Hegel considera que o processo do género só se pode desenvolver verdadeiramente por via de uma "idealidade", que a planta não possui.[197] Ou, por sua vez, observa que a diferença sexual está apenas indiciada no organismo vegetal, e surge frequentemente como supérflua, posto que a planta se pode reproduzir dispensando a fecundação.[198]

3.3.5. O desenvolvimento das "ciências filosóficas" do vivente

A organização enciclopédica da vida na ordem natural e, em especial, da vida animal sofre um desenvolvimento nas sucessivas exposições elaboradas por Hegel da sua filosofia da natureza. A apreciação destas diferenças é esclarecedora acerca da estruturação que o autor pretende conferir ao capítulo e do seu significado conceptual. Se remontarmos à "Enciclopédia Filosófica para a Classe Superior", de 1808, da *Propedêutica* de Nuremberga, parágrafos 122 a 126, poderemos apreender algumas das preocupações de que partem as exposições sempre mais elaboradas dos anos posteriores. Apesar de uma comunidade fundamental, uma diferença de perspectiva se observa, porém, nestes parágrafos relativamente às abordagens posteriores. Aquilo que Hegel está nestes parágrafos a classificar e ordenar não é apresentado como elementos conceptuais ou "processos", mas como *ciências*. Assim, a "natureza vegetal" é objecto de uma "fisiologia" e de uma "botânica"[199] e a "natureza animal" está dividida numa "fisiologia",[200] numa "anatomia comparada", "zoologia" e, por fim, "medicina".[201] Esta divisão de cariz epistemológico permite, do modo o mais sucinto possível, apresentar os momentos conceptuais que são o objecto dessas ciências, e que fundam a sua diferença, sem os desenvolver mais além. Em relação às exposições posteriores, este aspecto da *Propedêutica* evidencia que as preocupações que o filósofo posteriormente desenvolverá são, em primeiro lugar, as de dar conta, filosoficamente, da *fisiologia*, da *classificação* e do problema da

---

[197] Cf. ib. 372, § 343 Z.

[198] Cf. ib. 422ss, § 348 Z.

[199] Cf. Prop., 40, § 122.

[200] Ib. § 123.

[201] Ib. 41, § 125.

doença e da *morte*. A organização epistemológica da "Enciclopédia" da *Propedêutica* corresponde a um projecto sistemático de desenvolvimento de *ciências filosóficas* dos diferentes aspectos conceptuais do organismo vivente que Hegel irá realizando nas apresentações posteriores. Nas versões posteriores, a referência às ciências desaparece para dar lugar à integração de algumas das suas partes no corpo da *Enciclopédia*.

Como se desenvolve este projecto apresentado na *Propedêutica*? Na verdade, apenas a abordagem filosófica da fisiologia e da medicina serão realizadas com algum desenvolvimento, ficando as questões da anatomia comparada e da zoologia quase inteiramente por tratar. Sem que os nomes das ciências respectivas sejam mencionados, uma fisiologia filosófica do vivente será desenvolvida nas versões subsequentes da *Enciclopédia*, até 1830, principalmente nos capítulos subordinados à "Figura" ou "Figuração", onde se trata do significado conceptual para a constituição e funcionamento do organismo de sistemas como o nervoso, circulatório e digestivo. Para além destes temas, presentes na edição de 1817 da *Enciclopédia*, ou nas Lições sobre a Filosofia da Natureza de 1819/20, a edição de 1830 da *Enciclopédia* acrescentará ainda o tema da divisão do corpo em três ou quatro partes fundamentais (cabeça, tórax, abdómen e membros motores),[202] em duas direcções simétricas, esquerda/direita e exterior/interior, a divisão sexual e o sentimento de si. A fisiologia filosófica cobre essencialmente o domínio concretizado, a partir da *Enciclopédia* de 1817, como o da relação do organismo a si mesmo, ou seja as suas partes e as suas inter-relações. Alguns aspectos da fisiologia são ainda cobertos pelo capítulo da "Assimilação", cujo título surge implícito em 1817 e explícito apenas em 1830. A "assimilação" possui um sentido bastante vasto, e define-se como a relação do organismo ao seu outro, ao diferente dele próprio e, logo, ao inorgânico. Aqui surgirá, a partir de 1817, uma teoria filosófica dos sentidos, e dos instintos ligados às carências fisiológicas, trocas com o ambiente, o sono, a fome, a sede, a respiração, bem como o processo da digestão e assimilação em sentido estrito. A necessidade sexual faz aqui uma primeira aparição, como processo fisiológico de carência que apenas na edição de 1830 surgirá de modo claro como o momento de passagem da "assimilação" como relação ao simplesmente diferente, provocada pela carência interna, de tipo fisiológico, para a relação dialéctica ao diferente como a si mesmo. Este último capítulo recebe o título de "Processo do Género".

Das ciências referidas na *Propedêutica,* que parecem indicar um projecto de sistema de ciências filosóficas, a "anatomia comparada" e a "zoologia" não são desenvolvidas, para além da referência ao "tipo" genérico do ani-

202 1830, § 355.

mal e a referências esparsas e insuficientes sobre princípios classificatórios. A medicina merece, por fim, uma atenção especial, embora menos pormenorizada do que os aspectos fisiológicos, na medida em que é a ciência que trata dos temas empiricamente fundamentais no que diz respeito à finitude do vivente. A doença e a morte são a marca dessa finitude, na sua expressão natural, e irão conduzir o conceito dialecticamente para a consideração das categorias do espírito.

3.3.6. O plano do ser vivo

A abordagem do vivente está dividida segundo duas determinações que não se articulam explicitamente entre si. Por um lado, o vivente possui três determinações, ou desempenha três funções centrais: (1) *figura*, (2) *assimilação* e (3) *processo do género*. Por outro lado, possui três propriedades fundamentais: (1) *sensibilidade*, (2) *irritabilidade* e (3) *reprodução*. Não são imediatamente claras as relações entre estes dois níveis de classificação, embora ambos pareçam obedecer ao ritmo lógico de (1) *auto-relação*, (2) *relação ao outro* e (3) *relação ao outro como a si mesmo*. Uma indicação neste sentido pode ser encontrada na *Propedêutica*, onde é dito que "o organismo, segundo o seu momento da irritabilidade, está, em geral, em relação com a sua natureza inorgânica. Esta separação está presente, em primeiro lugar subjectivamente, nele mesmo como um sentimento de carência, como uma *necessidade*."[203] Esta observação regista a intenção original de Hegel de fazer emparelhar os três momentos da (1) sensibilidade, (2) irritabilidade e (3) reprodução com os três modos de relação que o vivente estabelece, ou seja, (1) relação consigo mesmo, (2) com o outro enquanto inorgânico e (3) com o outro como consigo mesmo. Este emparelhamento é posteriormente desfeito, em 1817, e os momentos da sensibilidade, irritabilidade e reprodução estão limitados à auto-relação do organismo, ou seja, é limitado ao momento inicial do desenvolvimento do conceito do vivente, à *"figura"*. Mas é mais tarde novamente reaproveitado, em parte, no esquema mais desenvolvido e melhor estruturado da edição de 1830.[204]

203 "Der Organismus steht nach dem Moment seiner Irritabilität überhaupt in Beziehung aus seine inorganische Natur. Diese Trennung ist zuerst subjektiv in ihm selbst als ein Gefühl des Mangels, als ein *Bedürfnis* vorhanden" (Prop., 41, § 124).

204 Um esquema geral dos temas tratados poderia ser assim apresentado:

	Sensibilidade – sistema nervoso	Sensibilidade: ossos Irritabilidade: nervos Reprodução: gânglios
1. Figura (auto-relação)	Irritabilidade – sistema sanguíneo	Sensibilidade: músculos Irritabilidade: sangue Reprodução: coração

Têm, sem dúvida, uma importância fulcral como princípio interpretativo do animal, que remonta à ordem lógica, os três modos de relação conceptuais: a si; ao outro; e a si como ao outro. O organismo animal realiza estes três modos de relação tanto nas funções da *figura*, *assimilação* e *processo do género*, quanto nas funções da *sensibilidade*, *irritabilidade* e *reprodução* (as quais podem ser sucessivamente reaplicadas), embora não de modo simples, o que explica as flutuações entre as diferentes versões e as referências pouco esquemáticas.

Os três grandes momentos conceptuais do vivente consubstanciam três tipos de relação lógica e, da perspectiva conceptual, são a "Figura", a "Assimilação" e o "Processo de Género" determinações conceptuais que se encontram no vivente como processos reais de sensibilidade, irritabilidade e reprodução. Os momentos conceptuais são determinantes, ou definitórios do vivente, como sistemas (1) internamente diferenciados, (2) que efectuam trocas ordenadas de diferentes âmbitos conceptuais com o seu ambiente.

	Reprodução – sistema digestivo	Sensibilidade: glândulas Irritabilidade: pele Reprodução: "tecido celular"
2. Assimilação(relação ao outro inorgânico)	Processo teorético – Sensibilidade – Sentidos Processo real (Relação prática) – Carência – Irritabilidade – Impulso – Instinto – Teleologia – Digestão – Auto-manutenção – Reprodução	
3. Processo do Género (Relação a si no outro)	Espécie e Géneros – Classificação Relação sexual Doença Morte	

Em 1817, ao nível da assimilação, assiste-se ao acrescento de um terceiro momento ideal-real, que recolhe os seguintes elementos:

Ideal-real	Real-desejo	Sono Respiração Fome Digestão
	Real-ideal	Impulso formativo Relação sexual Impulso construtivo - teleologia

E, por fim, (3) o vivente só é vivente enquanto é auto-reproduzível, o que acontece novamente em sentidos muito diversos, ou diferentemente determinados.

Ao nível da "Figura", a ordenação das relações interiores do organismo obedece a diferentes "sistemas", ordenados aos três momentos do conceito. (1) A sensibilidade é interpretada como o momento universal do animal, o "*seu ser-dentro-de-si universal* simples". Nela, o sujeito está em "identidade inseparada [...] consigo mesmo". (2) A irritabilidade, por sua vez, pertence à "*particularidade* como excitabilidade de fora e, a partir do sujeito recepcionante, reacção contra ela para fora", e (3) a reprodução pertence ao singular, "à unidade destes dois momentos, o retorno *negativo* a si próprio a partir da relação da exterioridade e assim produção e pôr de si como de um *singular*".[205] O sistema do vivente, no seu desenvolvimento mais completo na natureza, como animal, expõe os três momentos do conceito como identidade simples do universal, relação de um particular a outro e, por fim, retorno a si, como dupla negatividade que afirma a individualidade na negação determinada da relação ao exterior posta.

As três grandes funções, por sua vez, reproduzem também o movimento do conceito e dos seus momentos. Na sensibilidade em geral, a relação a si é universal. A sensibilidade é a recondução à unidade subjectiva da diversidade. A irritabilidade é, em geral, a posição do sujeito como particular perante o outro inorgânico, a posição da sua finitude essencial. Por fim a reprodução é a negação desta finitude, ou seja, do carácter inorgânico ou essencialmente diverso, constituindo-se um singular por reintegração do outro na esfera do sujeito. Na reprodução, a figura estrutural da negação dupla gera o singular como reafirmação de si, mas, simultaneamente, produz o universal como concretizado no singular.

3.3.7. A figura

Ao nível inicial, da "Figura", definida como uma auto-relação e, nestes termos, regida por uma forma conceptual semelhante à da sensibilidade, a reprodução deve ser entendida como a auto-produção da figura.[206] A "reprodução" deve ser distinguida daquilo que Hegel denomina o "processo do género", onde residirá propriamente a reprodução como processo de produ-

---

[205] "[...] sein einfaches, *allgemeines Insichsein*"; "ungetrennte Identität des Subjekts mit sich selbst"; "*Besonderheit* als Reizbarkeit von außen und aus dem aufnehmenden Subjekte kommende Rückwirkung dagegen nach außen"; "die Einheit dieser Momente, die negative Rückkehr zu sich selbst aus dem Verhältnisse der Äußerlichkeit und dadurch Erzeugung und Setzen seiner als eines *Einzelnen*" (1830, § 353).

[206] Trata-se de uma "Restauration" da figura. Cf. ib. 460-461, § 356 Z.

ção de novos indivíduos. A reprodução tem um significado e uma função diversa ao nível da "figura" ou do "processo do género". A "reprodução" ao nível da "figura" deve ser entendida como a sua capacidade de auto-produção que nega activamente o exterior e a sua relação a ele.

Esta auto-produção é uma necessária auto-diferenciação em três partes, nas quais Hegel pretende ver novamente, de modo recursivo, sensibilidade, irritabilidade e reprodução. Se estes três grandes operadores do vivente determinam a grande divisão entre Figura, Assimilação e Processo do Género, ao nível da figura, eles definem inicialmente um certo número de sub-sistemas que atravessam o corpo inteiro, tornando-o apto à sua auto-conservação. Hegel encontra nestes sistemas três grandes divisões, sistema nervoso, sanguíneo e digestivo. Por sua vez, esta divisão que percorre todo o corpo é dividida transversalmente pela divisão do corpo em três partes que segue representações tradicionais, em cabeça, tórax e ventre. Esta divisão é novamente ordenada à sensibilidade, irritabilidade e reprodução respectivamente. A cabeça é sede de sensibilidade e da auto-relação, o tórax, da relação reactiva ao exterior, e o ventre a sede da auto-produção e reprodução.[207]

As diferenças internas que regem a auto-relação e figuração do organismo prosseguem pela consideração de "duas direcções" do corpo, "para dentro e para fora".[208] Isto define o vivente como sistema de diferenças, preparado para uma extensa relação de trocas com o exterior, ou seja, para o momento da sua particularidade. A auto-relação é voltada não só "para dentro", para as condições da sua auto-produção e diferenciação, mas igualmente "para fora", para a definição do que se virá a denominar muito posteriormente um "sistema aberto".[209]

A diferença interior da figura, como universal, produz, por sua vez, a diferença sexual, ou seja, a *concretização do universal*, o qual como universal simples, é mera abstracção. O universal concretiza-se não só como um indivíduo, mas como particular, sem possuir ele próprio nenhuma definição concreta para além de expressões particulares e individuais. A espécie está directamente representada e esgotada, nesta determinação, pelo feminino e pelo masculino, e não existe senão nessas duas formas. Hegel procura confirmar assim a imediata particularização do universal. Na sua concretude o universal existe como particular, e este como singular. A figuração do indivíduo existe inteiramente como singular na sua determinação imediata, mas é a própria figura, auto-relação e auto-produção do indivíduo que remete para

[207] Cf. ib. § 355 Z.

[208] Ib. § 355.

[209] V. e.g. Von Bertallanffy, *General System Theory. Foundations, Development, Applications* (New York, 1998), 125, 150-151.

a idealidade da espécie universal. O indivíduo singular, na sua figura autoprodutora é dotado idealmente de particularidade, daquilo que lhe falta, numa carência que lhe é inerente na figura e na sensibilidade. A sexualidade é uma marca ideal de finitude do indivíduo que evita justamente que a sua singularidade colapse no universal, introduzindo um terceiro momento, o particular, que produz o singular, na figura de novos indivíduos e, simultaneamente, o universal, que sempre se reconstitui na relação sexual e sucessiva reunião e separação dos indivíduos no seio da espécie. Sem a divisão sexual, a espécie não retornaria a si, ou seja, manter-se-ia como abstracção exterior, em geral como mera semelhança, essencialmente estranha ao singular. O universal estaria realizado, de modo abstracto, em cada singular, perderia a sua unidade, e cada singular representaria o universal de forma finita, imperfeita e caduca.

A concretude do universal passa pela constituição dos três momentos do conceito, na figura do organismo: o universal da espécie; o particular, na divisão sexual; e o singular, no indivíduo. A presença do particular e do universal na figura singular é ideal, e realizar-se-á nos aspectos do vivente que Hegel classificaria como o terceiro momento da sua análise, o "Processo do Género" (v. quadro acima, n. 204).

A figuração culmina no sentimento de si, como relação a si plenamente realizada. O vivente é "essencialmente processo"[210] ideal de auto-referência, onde "nada é permanente; tudo é reproduzido".[211] A reprodução é um momento essencial do organismo, mesmo ao nível da sua auto-relação e posição como singular.

O processo interior da figuração é uma relação entre as diferentes partes e sistemas em que o organismo se divide. O processo de relação é de comunidade mas, igualmente, de oposição, que se manifesta de modo mais evidente, segundo Hegel, em estados patológicos, em que o organismo se volta sobre si próprio. É na reflexão desta auto-relação como comunidade e oposição que Hegel encontra, nas diferentes versões da sua filosofia da natureza, a transição conceptual para a assimilação, ou seja, ao conjunto de processos em que o organismo, que na sua figura já tinha a marca da relação ao seu outro, consuma essa relação.

3.3.8. A assimilação

Disse-se que a figura deve ser considerada como dotada de universalidade, ou seja, que ela é um todo que liga diferentes partes numa unidade

[210] 1830, § 356.

[211] "Es ist nichts Bleibendes; alles wird reproduziert" (ib. § 356 Z).

diferenciada. Esta *universalidade* da figura realiza-se como o sentimento de si, interpretado como uma forma de *idealização* da auto-relação. A subjectividade do organismo postula uma ordenação de todas as partes umas às outras, ordenação que remete para um centro universal e ideal, ou seja, uma sensibilidade de si próprio e em si próprio. Esta sensibilidade de si é a manifestação, como imediato, da unidade de todas as partes do corpo. Neste sentimento de si, o organismo volta-se igualmente para o seu exterior, já configurado idealmente, nele mesmo, na sua própria figura, e constitui assim o processo da assimilação. A assimilação é o conceito geral sobre o qual se pode definir a diferença entre teoria e práxis no domínio da natureza, e a sua origem concreta para o domínio do espírito.

O processo assimilativo pode ser entendido como teorético e prático, e dirige-se sempre ao estabelecimento de uma relação a um objecto. Este segundo momento é regido em geral pela irritabilidade, ou seja, pela relação específica do organismo com o seu exterior. As determinações teorética e prática significam, neste domínio da assimilação do ser vivo, a transformação do diverso e a reconfiguração do exterior conforme a figura do organismo constituída na sua auto-relação.

Deverá entretanto observar-se que a apresentação hegeliana, embora comece pela descrição da *figura* do organismo, não defende por isso a anterioridade desta, como auto-relação, relativamente às relações constituídas pela assimilação ou pelo "processo do género". O projecto hegeliano, como ainda se esclarecerá mais abaixo, recusa dar qualquer relevo à anterioridade temporal, e acentua antes as relações puramente conceptuais. Assim, a análise do organismo em auto-relação, relação ao inorgânico, e relação a si no seu outro constitui a sua inserção numa rede de relações conceptuais, e não alguma defesa de uma predefinição do organismo, anteriormente ao ambiente que lhe surge como o inorgânico, de tal modo que os seus órgãos estariam previamente adaptados a ele.

Para o desenvolvimento conceptual são indiferentes, ou pouco relevantes os mecanismos reais e *causais* que conduzem à adaptação do organismo ao seu ambiente. Essencial é a necessidade conceptual dessa adaptação, e o carácter idealizante de que se reveste – idealizante em virtude de o organismo se constituir como um centro organizador das suas próprias partes e do seu mundo inorgânico à sua volta, e como dotado de padrões de resposta e comportamento conformes a essa organização. Como sujeito, o organismo deve possuir relações não estritamente mecânicas ou químicas, mas conceptuais. Esta idealização manifesta-se em comportamentos teleológicos do vivente e na sua sensibilidade, sensação e assimilação.

A análise dialéctica do vivente tematiza não uma anterioridade da figura relativamente à assimilação, mas a incompletude daquela sem esta e o carácter indissociável de ambas. Poderá então compreender-se a teoria hegeliana do organismo como uma fenomenologia do vivente, ou seja, uma descrição do organismo vivo, que dá conta de uma relação teorética e prática ao inorgânico.

A assimilação teorética é constituída pela impressão trazida ao organismo por intermédio dos sentidos, cuja dedução ao nível do conceito não representa interesse especial para a organização e desenvolvimento da estrutura conceptual do organismo que ora perseguimos. A assimilação teorética é fruto da idealização que o organismo realiza no seio da natureza, na medida em que realiza o universal concreto.

3.3.9. O modelo biológico do conceito

Com o universal concreto, a universalidade não mais é constituída por diferença e semelhança com base numa comparação exterior, mas é auto-produção do universal. A concepção hegeliana de uma auto-produção do universal está profundamente imersa num modelo biológico do pensamento. Assim como no pensamento biológico, a organização do universal concreto não obedece à constituição de classes por diferença e semelhança de características.[212] Hegel é conduzido, pela sua recusa de um pensamento ou reflexão exteriores, a um modelo de pensamento que define o universal, o singular e o particular de modo comparável ao conceito biológico de espécie.[213]

Assim, o universal não é uma essência abstracta, seja esta concebida objectiva ou subjectivamente. Não se trata nem de uma essência objectiva que os objectos realizam, nem de um simples constructo mental, derivado por abstracção, a partir de semelhanças e diferenças – o universal é real e é essencialmente ordem auto-desenvolvida e auto-susbsistente. Assim, e a sublinhar esta realização do conceito na vida, a *Ciência da Lógica* desenvolve a ideia do conhecimento imediatamente na sequência da ideia da vida. Já com a irritabilidade "começa o idealismo, posto que em geral nada pode ter uma relação ao vivente, cuja possibilidade este não determine por si e em si mesmo, i.e., pelo conceito, e assim, que não fosse simplesmente imanente ao sujeito".[214] O organismo, nas suas trocas e relação com o exterior, é

---

[212] V. Cap. 2.10, n. 71 supra.

[213] O modelo biológico do conceito faz com que "l'intero svolgimento della filosofia della natura hegeliana può essere inteso come il graduale e progressivo processo di conquista e dimonstrazione di questa proposizione: che la natura è, nella sua essenza, *idea*, e, in particolare, idea come *vita*" (Illeteratti, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, 1995, 285).

[214] "Es beginnt darin der Idealismus, daß überhaupt nichts eine positive Beziehung zum Lebendigen haben kann, deren Möglichkeit dieses nicht an und für sich selbst, d.h. die nicht durch den Begriff bestimmt, somit dem Subjekt schlechthin immanent wäre" (1830, § 359).

dotado de uma autonomia e de uma capacidade transformadora, teorética e prática.

A figuração culminou no sentimento de si devido à reflexão interior, conjugada com a centralizada do vivente, que é levado a sentir-se a si. "Só um vivente sente carência".[215] Recursivamente, o momento da assimilação, ordenado em geral à irritabilidade, é divido em três momentos, regidos (1) pela sensibilidade, o processo teorético, que resultou do sentimento de si e se desenvolveu em sentidos, (2) pela irritabilidade, o processo real ou prático, que dá conta dos comportamentos instintivos e teleonómicos do vivente, e (3) pela reprodução, que conduz directamente ao processo do género, ou seja, à relação a si no seu outro.

3.3.10. A carência e o comportamento prático

É dada assim uma explicação dos comportamentos construtivos dos animais, que os integra directamente na linha de desenvolvimento do vivente, das suas relações interiores de auto-manutenção e das suas relações intra e inter-específicas. A relação do organismo ao seu exterior é determinada pela carência, ou seja, pelo *ser-para-si da determinação*. A *carência* sentida pelo animal não é apenas um limite, ou barreira, uma vez que "onde há uma *barreira*, ela é uma negação apenas *para um terceiro*, para uma comparação exterior".[216] A carência é a barreira interiorizada e sentida como tal de modo imediato pelo vivente.

Segundo a lógica do ser, a barreira ("Schranke") é limite ("Grenze") interiorizado, que institui a ordem, de tipo teleológico, do dever-ser ("Sollen") e, por fim, da infinidade qualitativa. Na filosofia da orgânica, a componente conceptual da barreira liga-se à sensibilidade e à assimilação, gerando a *carência*, contradição interna do organismo sob a forma da sua própria sensibilidade. Segundo a lógica da reflexão, que vem substituir, num pensamento sistemático e dialéctico, a noção tradicional de essência, a diferença, posta pelo limite, desenvolve-se em oposição, onde o limite é já transcendido e, por fim, agudiza-se em contradições. "Ela [sc. a barreira] é *carência*, na medida em que em *um* [sujeito] está presente também o *ser-para-além-de*, [em que] a *contradição* enquanto tal nele está presente e lhe é imanente."[217] E assim como a contradição se resolve na estabilidade do fundamento, o vivente mantém-se estável ao suportar em si e ser capaz de resolver a con-

[215] "Nur ein Lebendiges fühlt *Mangel*" (ib.).

[216] "Wo eine *Schranke* ist, ist sie eine Negation nur für ein *Drittes*, für eine äußerliche Vergleichung" (ib.).

[217] "*Mangel* aber ist sie, insofern in *einem* ebenso das *Darüberhinaussein* vorhanden, der *Widerspruch* als solcher immanent und in ihm gesetzt ist" (ib.).

tradição da carência, por ele sentida como a sua particularidade e finitude, e resolvida, sempre provisoriamente, por meio do comportamento prático. Assim como acontece no vivente, a contradição lógica ao nível do conceito deve ser entendida como uma situação provisória, que pode ser resolvida e que é fonte de ultrapassagem do ser-para-si, i.e., de movimento.

A carência interior remete para a ligação original do organismo ao inorgânico, na fome, na sede e noutras necessidades, e resolve-se no comportamento prático correspondente. A noção de um organismo como sistema aberto, não pode ser apresentada sem a noção da assimilação, a qual, levando a irritabilidade mais longe, desenvolve-se naturalmente em resposta ao meio. A assimilação e a resposta ao meio reflectem o ponto de vista, a "certeza" própria que a auto-manutenção do organismo supõe e produz. Todos os momentos do animal, i.e., tanto a sensibilidade, quanto a assimilação ou a reprodução, prendem-se com a capacidade de estabelecer uma relação negativa com os próprios limites. Apenas ao serem negados como limites são eles interiorizados, como barreira, ou como carência, surgindo o sentimento de si, a dor[218] e o comportamento teleonómico de tipo instintivo.

O princípio prático da acção está presente já ao nível lógico, e também no plano da natureza. A teleologia é uma expressão da acção, do visar um fim, mas não menos de *objectivação*, ou de síntese entre sujeito e objecto, e atravessa por isso a totalidade do sistema em todos os seus níveis como uma estrutura fundamental do ser.

Os sistemas orgânicos são dotados, por conseguinte, de uma teleologia, ou teleonomia. "[N]o fazer finalístico na natureza não se deve pensar, porém, num entendimento auto-consciente".[219] A teleonomia na natureza não é nem produto de um entendimento exterior a ela, nem de uma projecção do observador, e tão-pouco de uma natureza auto-consciente que assim agisse, mas é um modo imanente de expressão da conceptualidade. Ou seja, o organismo não pode ser pensado aparte do seu processo assimilativo, isto é, fora das suas relações, as quais não precisam de ser objecto de qualquer consciência para que a adaptação possa acontecer. Trata-se de uma teleologia espontânea e inconsciente, que hoje se poderia englobar sob o conceito de teleonomia.[220] O paralelismo do desenvolvimento biológico e conceptual mostra como o desenvolvimento é inteiramente imanente e, no sentido de uma teleologia exterior, ateleológico. Pensado o organismo numa unidade

[218] Cf. 1830, 472, § 359 Z.

[219] "[B]eim zweckmäßigen Tun der Natur muß man aber darum nicht an selbstbewußten Verstand denken" (ib. 494-495, § 365 Z).

[220] Acerca deste conceito cf. Mayr, *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance* (Cambridge / London, 1982), 51ss.

com o seu exterior, ou seja, sistematicamente, não há razão para supor uma teleologia exterior. Do mesmo modo, o conceito desenvolve-se apenas na interiorização dos seus limites, que simultaneamente o individualizam e o lançam na relação com o seu exterior. O vivente, como a ideia na imediatez, reproduz na sua relação com o inorgânico os momentos da ideia lógica, regidos, em última instância pelo *impulso* prático e teleológico da acção. "O imediato do começo tem de ser carente, e de estar dotado, em si mesmo, do *impulso* para se conduzir [a si mesmo] mais além".[221] Uma tal caracterização do método dialéctico, extraída do capítulo da *Ciência da Lógica* sobre a ideia absoluta, que afirma a presença no imediato de um "impulso" para a mediação, não constitui uma simples metáfora ou representação, mas uma determinação fundamental do pensar.

3.3.11. A reprodução e o modelo biológico do conceito

A descrição do vivente como interior e exteriormente articulado expõe a relação, ou o "processo com a natureza exterior [pelo qual] o animal dá à certeza de si mesmo, ao seu conceito subjectivo, a verdade, objectividade como indivíduo *singular*".[222] A certeza de si do animal é a sua tendência à "auto-preservação ou *reprodução*",[223] o que significa, conforme se tem vindo a ver, a concretização do universal, ou da essência como auto-preservação de uma forma na natureza. O vivente, dotado da sua sensibilidade e assimilação teorética e prática é, em diferentes sentidos, a realização do universal concreto: ele é dotado de um centro organizador e regulador, ou seja, está centrado sobre si próprio; reflecte esta centralização em diferentes sistemas até ao sentimento de si; preserva activamente a sua organização; selecciona a influência externa e assimila-a conforme a sua organização; reage segundo o seu próprio padrão e é capaz de actividade espontânea e teleológica. E, por fim, na sua capacidade reprodutora, o vivente realiza em si os momentos do conceito. O animal suprime a sua imediatez natural na sua faculdade de se produzir e reproduzir. A supressão da imediatez significa que no reino do vivente "*nada é permanente; tudo é reproduzido*".[224] A essência, agora já claramente dotada de traços conceptuais, uma vez em que o singular está largamente definido como indivíduo, mantém-se na reflexão e

[221] "Das unmittelbare des Anfangs [muß] an ihm selbst das Mangelhafte und mit dem *Triebe* begabt sein, sich weiterzuführen" (1816, 289; cf. tb. Ib. 286).

[222] "Durch den Prozeß mit der äußeren Natur gibt das Tier der Gewißheit seiner selbst, seinem subjektiven Begriff, die Wahrheit, Objektivität, als *einzelnes* Individuum" (1830, § 366).

[223] "Selbsterhaltung oder *Reproduktion*" (ib.).

[224] "Es ist nichts Bleibendes; alles wird reproduziert" (ib. § 356 Z).

reprodução de si. O universal é reprodutivo; ou o carácter essencialmente reprodutivo da vida.[225]

A *reprodução* é o "retorno negativo a si através da relação da exterioridade".[226] Assim como a intersubjectividade pode ser vista como síntese de subjectividade e objectividade, a reprodução é uma síntese dos dois outros momentos, da relação consigo e da relação com o inorgânico, posto ser uma relação consigo como posição de um outro, e uma relação com um outro como consigo mesmo. O carácter conceptual e racional do vivente surge, de modo estruturalmente mais claro na reprodução. O vivente não é concebido como "sendo", ou como "ente" propriamente, mas antes como "reproduzindo-se", ou "reproducente" e, neste sentido, ele é expressão do universal que se singulariza e do singular que produz o universal ao retornar a si mesmo, por via da sua reprodução. Assim como a ideia lógica, também o vivente tem de se tornar, num processo de auto-produção e determinação, aquilo que ele é.[227]

Não é a essência universal que gera o singular mas, nos termos de Aristóteles, "um homem gera um homem".[228] A inaptidão de um conceito tradicional, estático[229] ou abstracto de essência, para dar conta do universal como ideia da vida está manifesta em duas características estruturais do pensamento biológico que Hegel respeita. Em primeiro lugar, a concepção da espécie como comunidade de reprodução. A semelhança e pertença ao mesmo universal reside na capacidade regeneradora da espécie e no elo reprodutor que a vida estabelece. Em segundo lugar, poderá referir-se o "pensamento populacional",[230] ou seja, a noção de que a espécie é composta pelos seus indivíduos, sem se reduzir a um mero nome, na medida em que o elo da reprodução mantém a unidade do universal e a sua persistência e significado objectivos. Também para Hegel o vivente é singular por razões conceptuais, e não pode deixar de o ser. O vivente realiza assim o conceito na natureza, exprimindo de modo concreto num singular os momentos conceptuais. "[O] conceito, tendo transitado assim consigo mesmo, é deter-

[225] Cf. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle da la biologie moderne* (Paris, 1970), 29-30.

[226] "[...] die Reproduktion, die negative Rückkehr durch das Verhältnis der Äußerlichkeit zu sich" (1819/20, 132).

[227] "[N]ur als dieses sich Reproduzierende, nicht als Seiende, *ist* und *erhalt sich* das Lebendige; es ist nur, indem es sich zu dem macht, was es ist" (1830, § 352).

[228] Met. 1070ª27-28.

[229] Acerca desta questão cf. Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken* (Würzburg, 1982), 73ss.; Mayr, op. cit., 256ss., 340.

[230] Cf. Mayr, op.cit., 46s.

minado como *universal concreto*, como *género*, o qual entra em relação e processo com a singularidade da subjectividade".[231]

3.3.12. O "processo do género"

O "processo do género" é o resultado de um pensamento conjunto da *auto-relação* do vivente, em que este se forma e figura, e a sua *relação ao exterior*, em que ele apreende o inorgânico e age sobre ele. O animal "refere-se a si próprio como a um semelhante da sua espécie".[232] A subjectividade do animal, enquanto sistema assimilador, duplica-se em diversos indivíduos singulares, pertencentes porém à mesma espécie, como essência, ou conceito universal e concreto comum. O traço fenomenológico da categorização do § 366 citado, com a relação entre certeza e verdade,[233] onde é exposta a transição da assimilação ao processo do género é justificado pela socialização da razão ou do conceito que se definia na *Fenomenologia*, de modo intersubjectivo, como "um eu que é um *nós*, e um *nós* que é um *eu*".[234]

Em termos de "ciências filosóficas", o capítulo sobre o "Processo do Género" cobre uma zoologia e uma medicina filosóficas. A relação entre a classificação zoológica e a medicina é longínqua, mas Hegel pretende, numa concepção integral do vivente, compreender a determinação, ou finitude do ser vivo em diferentes vertentes, entre as quais a da sua determinação à morte, ou seja o retorno da subjectividade animal à natureza e a sua determinação como diversidade. Os três momentos do "processo de género" são: a divisão do género em espécies, a relação sexual e a doença e morte natural do indivíduo.[235]

Na sequência principalmente de Goethe, Hegel admite um "tipo do animal",[236] na base de todas as espécies e géneros, e que, enquanto universal, não pode existir em concreto.[237] Esta impossibilidade de exposição na existência do tipo conceptual deve-se à exterioridade da natureza, ou à "fraqueza do conceito na natureza".[238] Este *tipo*, ou protótipo, tem as suas caracte-

[231] "[D]er Begriff, so mit sich selbst zusammengegangenm ist bestimmt als *konkretes Allgemeiner, Gattung*, die in Verhältnis und Prozeß mit der Einzelheit der Subjektivität tritt" (1830, § 366).

[232] "[D]as Tier sich auf sich selbst als auf ein Gleiches seiner Art bezieht" (ib. § 366 Z).

[233] V. p. 476 e n. 222 supra.

[234] "Ich, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist" (1807, 127). Esta passagem da *Fenomenologia* realiza justamente a ligação entre vida (ib. 122-125), desejo (ib. 125) "subjectividade" (ib. 125-126) e intersubjectividade (ib. 126-127).

[235] Cf. 1830, 499, § 367 Z.

[236] "*Typus des Tiers*" (ib. § 368).

[237] Ib. 503, § 368 Z.

[238] "Schwäche des Begriffs in der Natur" (ib. § 368 A).

rísticas distribuídas "nos diferentes *graus do seu desenvolvimento*" e "sob as diferentes *circunstâncias* e *condições* da *natureza elementar*".[239] Hegel corrige assim a ideia simples da "escala naturae",[240] pela observação já devida a Cuvier,[241] de que os seres vivos não estão organizados simplesmente em níveis de complexidade, mas em diferenças tais que não se pode dizer, na maior parte dos casos, que uma é mais complexa do que a outra. Estas diferenças, atribui-as Hegel, correctamente, aos acasos das "condições e circunstâncias da natureza exterior" a que o ser vivo está submetido.

Mas, com o seu tempo, o filósofo não reconhece nenhum processo natural e causal de adaptação, especiação e evolução de espécies, e limita-se, consequentemente, a compreender o ser vivo, fenomenologicamente, como sempre já, por necessidade conceptual, adaptado ao seu ambiente, submetido aos elementos e circunstâncias elementares da vida e formando uma unidade incindível entre organização interna, relações externas de assimilação, defesa, agressão, intersubjectividade e reprodução. Organismo e meio constituem uma unidade tão íntima como conceito e sistema. Esta adaptação entre o organismo e o seu meio inorgânico não obedece todavia, para Hegel, a um processo causal, de resto desconhecido no seu tempo, mas a uma necessidade conceptual. A busca de relacionar, então, a especiação do universal, a morte violenta e a morte natural e de tratar filosoficamente temas da zoologia, da fisiologia e da medicina num só desenvolvimento recebe um sentido mais claro.

A especiação é um processo de diferenciação que o autor, com um instinto correcto, encara sob uma perspectiva essencialmente *negativa*, por um lado, e *contingente*, por outro. A diversidade é devida, em parte, à contingência radical da natureza, na qual o conceito não se pode expor plenamente. Num misto de aparente insensibilidade à riqueza e diversidade da natureza, com a aceitação do direito próprio da investigação empírica, Hegel observa que "na diversidade empírica em si indeterminada das espécies é irrelevante para o conceito se, [...] e.g., às 67 espécies de papagaios se acrescentar ainda mais uma dúzia".[242] Em primeiro lugar deverá observar-se que a diversidade deve ser em geral remetida para a própria auto-negação radical do conceito na natureza, e não poderia ser filosoficamente compreendida mais além nas

[239] "[...] in den verschiedenen *Stufen seiner Entwicklung* [und ...] unter den verschiedenen *Umständen* und *Bedingungen* der *elementarischen Natur*" (ib. § 368).

[240] Cf. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (Cambridge Mass., 1971), 226-241.

[241] V. Mayr, op. cit., 126.

[242] "[B]ei der empirischen, in sich bestimmungslosen Mannigfaltigkeit der Arten trägt es zur Erschöpfung des Begriffs nichts bei, ob [...] z.B. zu den 67 Arten von Papageien noch ein Duzend weiter aufgefunden werden" (1816, 261).

suas formas concretas. Esta contingência é definitiva, e os organismos estão necessária e conceptualmente submetidos a ela.

Em segundo lugar, deverá atender-se ao carácter negativo da diversidade empírica das espécies. O mais importante é que Hegel não considera esta negatividade como simplesmente conceptual ou ideal. O carácter negativo da diversidade poderá ser interpretado em consonância com a consideração da perpetuação da essência como perpetuação da espécie física na comunidade reprodutiva, e a própria unidade da essência, não como princípio lógico e abstracto, mas como realizado em "impulsos" teleonómicos do vivente, visando à auto-manutenção e reprodução. Assim, "para a determinação específica [isto é, da espécie], um instinto correcto conduziu a tomar as determinações da diferenciação também a partir dos dentes, das garras e semelhantes, – *das armas*, pois que elas são aquilo pelo qual o próprio animal se põe e mantém a si mesmo perante os outros como um ser-para-si, i.e., se diferencia a si mesmo".[243] A auto-manutenção na natureza é realizada por uma negatividade que não é essencialmente conceptual, mas real e natural, pela defesa e agressão ante os outros.

Esta negatividade e oposição, exposta como conflito, conduz, em geral, à morte violenta, ocorrida na relação com o inorgânico em geral. Este é o "comportamento negativo e agressivo perante o outro",[244] que divide as espécies, não conceptualmente, como nos "sistemas artificiais",[245] mas natural e contingentemente. A especiação é, para Hegel, também um facto real e natural, imposto a partir da estrutura conceptual do organismo como sistema aberto, naturalmente finito, ou seja, mortal, assimilador, submetido à contingência radical, e exposto à exterioridade da natureza.

A morte violenta é consequência da diversidade e aconceptualidade do "ambiente da contingência externa [que] contém quase só o estranho; ela exerce sobre o seu sentimento, que é um sentimento *inseguro*, *temeroso* e *infeliz*, uma violência permanente e uma ameaça de perigos".[246] As potências negativas da vida natural ligam directamente, de modo conceptual, – na ausência do conhecimento de mecanismos causais, como variação, selec-

[243] "[...] für die spezielle Bestimmung ist ein richtiger Instinkt darauf gefallen, die Unterscheidungsbestimmungen auch aus den Zähnen, Klauen und dergleichen, – aus *den Waffen* zu nehmen, denn sie sind es, wodurch das Tier selbst sich gegen die anderen als ein Fürsichseiendes setzt und erhält, d.i. sich selbst unterscheidet" (1830, § 368 A).

[244] "[...] ein negatives und feindliches Verhalten gegen andere" (ib. § 369).

[245] Cf. ib. § 368. Tb. Oeser, *System, Klassifikation und Evolution. Historische Analyse und Rekonstruktion der wissenschaftlichstheoretischen Grundlagen der Biologie* (Wien, 1996), 26-31.

[246] "Die Umgebung der äußerlichen Zufälligkeit enthält faz nur Fremdartiges; sie übt eine fortdauernde Gewaltsamkeit und Drohung von Gefahren auf sein Gefühl aus, das ein *unsicheres, angstvolles, unglückliches* ist" (ib. § 368 A).

ção ou escassez de recursos disponíveis – a diversidade das espécies com a contingência, o conflito e a carência características da vida natural.

A transição da classificação e da problemática da morte violenta para a intersubjectividade inter-específica e a comunidade reprodutiva deriva não mais da reflexão acerca do aspecto negativo e natural do conceito, mas do seu aspecto positivo e já dotado de um princípio de universalidade que é espiritual.

A espécie não é só a relação negativa, como determinação perante o outro e o inorgânico, "mas é também essencialmente relação afirmativa da singularidade a si na espécie, de modo que a singularidade, excluindo, é um indivíduo ante um outro indivíduo, continua-se nesse outro e sente-se a si mesma nesse *outro*".[247] O indivíduo possui em si o universal numa expressão natural da "necessidade", que o leva a comportar-se de determinado modo perante o inorgânico. Aqui, a necessidade é a necessidade de si próprio como género, ou seja, de reconhecimento de si no outro, de modo a constituir o conceito na sua forma integral, i.e., de recuperação e reconhecimento de si na sua perda. O impulso que exprime a positividade do universal concreto, determinado como a espécie viva enquanto comunidade reprodutiva, é não só a identidade na diferença de uma lógica da reflexão, ainda essencial e abstracta, mas um reconhecimento do singular no seu universal, ou seja, conceptual, concreto e real. Este impulso, de "alcançar no outro da sua espécie o seu sentimento de si, integrar-se a si através da unificação com ele e através dessa mediação, concluir consigo e trazer o género à existência – [é] o acasalamento".[248]

Obedecendo ao princípio de "não se deve [...] procurar em toda a parte determinações conceptuais, embora os seus traços estejam presentes em toda a parte",[249] o acasalamento animal traz claros traços conceptuais e ideais, num comportamento que liga à auto-transcendência do organismo, a sua reflexão, o reconhecimento do vínculo universal da espécie, a noção da sua unicidade e singularidade e da ligação dessa singularidade ao universal, a diferença particular dos sexos, a sensibilidade de si e do seu outro, a relação positiva ao outro, a intervenção do porvir universal sob a figura do impulso actual do singular, a apreensão clara dos limites, e mesmo um princípio de selecção

[247] "Aber die Gattung ist ebenso wesentlich affirmative Beziehung der Einzelheit auf sich in ihr, so daß sie, indem sie, ausschließend, ein Individuum gegen ein anderes Individuum ist, in dieses *andere* sich kontinuiert und sich selbst in diesem *anderen* empfindet" (ib. § 369).

[248] "[D]er Trieb, im Anderen seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integrieren und durch diese Vermittlung die Gattung mit sich zusammenzuschlißen und zur Existenz zu bringen, — [ist] die *Begattung*" (ib.).

[249] "Da muß man also nicht überall Begriffsbestimmungen suchen, obwohl die Spuren davon überall vorhanden sind" (ib. § 368 Z, p. 504).

estética[250] e moldagem do futuro segundo isso e, em geral, a relação positiva com o outro como consigo próprio, são princípios interpretativos que, além da base fisiológica, mostram que na natureza ocorre um fenómeno que, sem deixar de ser natural, a liga ao espírito.

Este processo está, contudo, ligado à naturalidade de modo tal que recai "na má infinidade do progresso",[251] ou seja, permanece ligado permanentemente à lógica da simples reprodução. O negativo da vida exprime-se na finitude própria do vivente, a sua morte natural, a doença e a decadência. A particularidade na natureza pertence também à definição da auto-relação do organismo, e exprime-se como as suas relações internas[252] Esta particularidade conduz, nestes termos, a que as partes não mais se organizem na forma universal do todo, provocando o conflito e morte do organismo. Na saúde, pelo contrário, "todas as funções da vida estão mantidas nessa idealidade",[253] que é a organização e centralização. A doença representa, pois, a desorganização da ordem ideal, sistemática e subjectiva, que provoca que o organismo se volte sobre si próprio e se consuma a si.

Analogamente à ordem, que apesar da sua inalienável naturalidade física e química, estabelece um patamar biológico para os fenómenos, também a morte carece de uma interpretação a um nível conceptual. Assim como a organização não deriva de uma causa simples, mas configura padrões conceptualmente interpretáveis, também "a necessidade da morte não consiste em causas singulares, como em geral nada no organismo [consiste em causas singulares]; reside no próprio organismo que o exterior seja causa."[254] A morte natural não deriva de causas específicas, mas da própria definição conceptual do organismo como sistema selectivo, aberto a relações exteriores e interiores, e à contradição entre os momentos do conceito que ele não pode resolver, uma vez que o seu elemento de determinação, a natureza, recai sempre na exterioridade.

A morte significa que o vivente não pode adequar a sua singularidade à universalidade. O processo do género, como momento melhor organizado e conceptualmente definido da natureza "não tem ainda por fundamento *um* sujeito", não constitui ainda um "universal subjectivo".[255] O universal recai

[250] Sobre a selecção sexual, v. Hösle & Illies, *Darwin* (Freiburg, 1999), 126ss., 138.
[251] 1830, § 370.
[252] Cf. ib. 521, § 371 Z.
[253] "[...] in der Gesundheit alle Funktionen des Lebens in dieser Idealität gehalten sind" (ib. 522, § 371 Z).
[254] "Die Notwendigkeit des Todes besteht nicht in einzelnen Ursachen, wie überhaupt nichts im Organischen; denn daß das Äußere Ursache sei, liegt selbst im Organismus" (ib. § 374 Z).
[255] "[...] noch nicht subjektive Allgemeine, noch nicht *ein* Subjekt, zur Grundlage ha[t]" (ib. § 367).

pois na sua exterioridade, a qual só é superada por uma negação simples, através do "suprimir da *imediatez* da sua realidade".[256] À imediatez da expressão da ideia na natureza corresponde a imediatez da sua supressão e superação, ou seja, a morte.

A "libertação da natureza" é ver nela um "reflexo livre do espírito",[257] o que significa o reconhecimento da forma da sua alteridade em relação ao espírito que a pensa. A marca desta alteridade é a negatividade em que ela se confirma e que lhe permite transcender-se. O espírito está ligado a este reconhecimento e interiorização dos limites da naturalidade, sem que esta seja destituída do seu carácter irredutível, caso em que, como se verá, não se poderia falar de "libertação".

[256] " [Das] Aufheben der *Unmittelbarkeit* ihrer Realität" (ib. § 376).
[257] Ib. 359, § 367 Z.

4
A Filosofia do Espírito e o Sistema

4.1. A natureza e a sua reflexão como espírito

4.1.1. Da natureza ao espírito

Um dos passos mais difíceis do sistema de Hegel é a transição da vida, como realidade natural, para o espírito, realidade que, pressupondo a natureza, retornou ao imediato e dela se libertou. Para Hegel, ao contrário do pensamento científico actual, "o espírito não procede da natureza de maneira natural".[1] A tese levanta dificuldades para a consciência científica positiva, que busca precisamente a *passagem natural* da natureza para o espírito.[2] O pensamento de Hegel é especialmente problemático para esta consciência quando, de toda a evidência, não é decorrência de algum dualismo que pusesse a consciência, e os fenómenos a ela ligados, que poderíamos denominar "mentais" ou "espirituais", como um acrescento exterior à totalidade objectiva da natureza empírica.[3] A tese da impossibilidade de uma passagem natural da natureza ao espírito não deriva, é claro, de algum dualismo, que Hegel recusa frontalmente, e que deixaria sempre por questionar justamente o significado e o modo de operar do sujeito que pensa os dois mundos separados, o mundo natural, objectivo e o mundo subjectivo, dotado de imagens, sensações e outras propriedades mentais. Em qualquer caso, o sujeito que se situa simultaneamente nos dois mundos nega, só por isso, e de modo performativo, uma dualidade radical entre eles. Mas o monismo proposto por Hegel não se pode igualmente, de toda a evidência, confundir com alguma tese reducionista ou negacionista[4] da consciência, uma vez que aceita, de pleno direito, o fenómeno da consciência, da "mente" ou do "espírito. Ao recusar qualquer dualismo, em favor de uma forma de monismo, e recusando também teses reducionistas, Hegel estaria em geral mais próximo dos projectos *científicos* de explicação da consciência – com a diferença, à primeira vista essencial, de não aceitar que a passagem seja uma passagem natural. A tese mais evidente, nestas condições, seria a de alguma espécie de monismo espiritualista ou de idea-

---

[1] "[D]er Geist geht nicht auf natürliche Weise aus der Natur hervor" (1830, § 381 Z, p. 25).

[2] Cf. e.g. Searle, *The Mystery of Consciousness* (London, 1997), 3, 6.; Damásio, *O Sentimento de Si. O Corpo, a Emoção, e a Neurobiologia da Consciência* (Mem Martins, 1999), 39-40.

[3] Cf. Searle, op. cit., 135ss.; Düsing, *Selbstbewußtseinsmodelle* (München, 1997), 89-90.

[4] Acerca desta questão consulte-se, e.g., Düsing, op. cit., 9-10, 27, 81, 85; Searle, op. cit., 97ss.; Idem, *A Redescoberta da Mente* (Lisboa, 1998), 66-70; Horstmann, "Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtsein?" (in Cramer & al. (eds.), *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt a. M., 1987, 220-248), esp. 224-225.

lismo que pretendesse poder deduzir a natureza a partir do espírito, ou de um domínio ideal. Mas também esta tese não é defendida por Hegel.

Aquilo que antes de mais caracteriza o seu pensamento não é o espiritualismo ou o idealismo subjectivo, mas a tentativa de resolução, num monismo, das dualidades que flagelam quer a metafísica, quer o empirismo ou ainda a filosofia crítica.[5] Daí o seu reconhecimento da virtude do materialismo, posto que apesar das suas limitações, "no materialismo tem, contudo, de se reconhecer o esforço pleno de entusiasmo de ir além do dualismo que assume os mundos duplos como igualmente substanciais e verdadeiros, [e] de suprimir essa cisão [...]".[6] Que a determinação mais própria que Hegel busca para o seu pensamento não é a de espiritualismo ou de idealismo, enquanto opostos ao materialismo, é novamente atestado pela sua crítica à noção de "emanação", que pretende derivar a matéria a partir da ideia. Esta tese é entendida por Hegel como "unilateral e superficial [...porque] propõe uma finalidade indeterminada", entendendo-a então como concebendo uma injustificável "escala de deterioração" da ideia.[7]

Assim como ao nível da natureza Hegel não concebe o desenvolvimento conceptual, ou a evolução, como um fenómeno originalmente natural, mas lógico e conceptual, e assim como a exposição temporal e empírica da ordem conceptual é considerada, ao nível da natureza, como filosoficamente "não-interessante",[8] assim também a transição ao espírito é um fenómeno cujo interesse filosófico reside, para Hegel, não numa eventual dimensão empírica, onde apareça ilustrado, mas na sua consideração conceptual e estrutural. O interesse filosófico de uma exposição real e natural da evolução é sem dúvida discutível, e com certeza maior do que o filósofo admite, mas a teorização empírica estava fora do alcance dos meios contemporâneos de Hegel e permanece, mesmo hoje, envolta em dificuldades conceptuais. Sobre o problema da consciência, considera, por sua vez, Searle que "temos de confessar francamente a nossa ignorância. Nem eu nem ninguém sabe hoje com o que se pareceria uma tal teoria",[9] sc. uma teoria que compreendesse cientificamente a consciência.

[5] V. A introdução à *Enciclopédia* sobre as três "posições do pensamento em relação à objectividade" esp. §§ 36 A, 39, 39 A, 60.

[6] "Dennoch muß man in dem Materialismus das begeisterungsvolle Streben anerkennen, über den zweierlei Welten als gleich substantiell und wahr annehmenden Dualismus hinauszugehen, diese Zerreißung [...] aufzuheben" (ib. 49, § 389 Z). D'Hondt (*Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, 1987, 119), fala mesmo de um "cryptomatérialisme" de Hegel.

[7] "[...] einseitig und oberflächlich und setz[t] ein unbestimmtes Ziel"; "Stufenfolge der Verschlechterung" (ib. 33, § 249 Z). Cf. Vorl. 8, 173.

[8] Cf. 1830, 348, § 339 Z.

[9] "[W]e have to frankly confess our ignorance. Neither I nor anyone else knows right now what such a theory would look like" (Searle, op. cit., 197). V tb. 200. Para as dificuldades conceptuais na teoria da evolução das espécies, cf. Kaufmann, *The Origins of Order. Self-Organization and Selection in Evolution* (Oxford, 1993), 16-21.

A tese hegeliana de que a passagem da natureza ao espírito não é uma passagem natural é entendida então a partir de três supostos essenciais, ou seja, (1) dentro de um quadro explicativo monista, (2) que defende a existência dos fenómenos mentais ou espirituais como realidades de pleno direito, (3) sem pretender, no entanto, fazer derivar a realidade objectiva a partir do espírito. O essencial aqui é que a natureza e o espírito são tratados de *modo homogéneo*, segundo princípios idênticos, e que esses princípios não são reconduzíveis aos princípios específicos do espírito, nem são deles deriváveis. A esta luz, a tese do carácter não natural da transição ao espírito, como tese estritamente filosófica, não parece entrar em conflito com a consciência científica, nem excluir uma explicação empírica para os mecanismos envolvidos na geração da complexidade na natureza.[10] Hegel pretende reconhecer a lógica da complexidade como um auto-desenvolvimento paralelo – embora sempre numa determinação recíproca – das três ordens do sistema, cada uma delas dotada, porém, da sua inteligibilidade específica.

O espírito e a ideia diferenciam-se na medida em que o primeiro é real e pressupõe, "para nós, a natureza",[11] ao passo que a segunda é ideal e abstracta, carecendo de realização e verificação na realidade. A noção de "realidade" constitui, por seu turno, um dos princípios da homogeneidade do desenvolvimento, tanto na natureza quanto no espírito. Dada essa distinção entre espírito e ideia, a *ideia absoluta* não é o *espírito absoluto*, e é esta diferença que garante a cientificidade do sistema, em sentido hegeliano, ou seja, como auto-desenvolvimento imanente. A diferença entre ideia e espírito absolutos atesta-se, e.g., na referida crítica à noção de *emanação*, que se limita a pressupor a realidade superior e mais determinada do espírito, para dele fazer derivar a realidade, menos determinada, da matéria. O que é logicamente anterior à natureza e à matéria não é o espírito, como realidade positivamente dada, mas os princípios estruturais e operatórios que se consubstanciam na lógica. A ideia lógica é, a par do conceito de "realidade", o princípio que garante diversos aspectos definitórios da cientificidade do sistema, a saber, a homogeneidade de tratamento da natureza e do espírito, a sua unidade essencial, a imanência do desenvolvimento tanto de uma quanto doutro e uma ordenação precisa do estatuto ontológico das formas complexas que numa e noutro residem. Este estatuto é pleno para todas elas. A ordem geral do sistema permite que do menos complexo e do totalmente indiferenciado,

[10] Defendem a compatibilidade essencial da teoria da evolução com o pensamento de Hegel, e.g. E. Harris, "How Final Is Hegel's Rejection of Evolution?" (in Houlgate (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, 1998, 189-208), ou Wandschneider, "Natur und Naturdialektik im objektiven Idealismus Hegels" (in Gloy & Paul (eds.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1993, 267-297), 277-278.

[11] "Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*" (1830, § 281).

i.e., o tempo e o espaço, emirja o mais complexo e ordenado, a saber, o corpo físico, a vida, a subjectividade e o espírito, uma vez que a total indeterminação do espaço pressupõe a negatividade da ideia lógica, que fornece, sob a figura do retorno ao imediato, a possibilidade de toda a complexificação subsequente.

E, consequentemente, se espírito e natureza devem constituir uma unidade diferenciada e, porque se complexificam de modo imanente, *auto-diferenciada*, constitui-se uma perspectiva em que a natureza e o espírito se situam num contínuo de auto-desenvolvimento imanente, pouco importando, da perspectiva de um contínuo, se a transição daquela a este é natural ou não. Toda a natureza se desenvolveu segundo um princípio de complexificação estrutural, sendo exactamente o mesmo princípio aplicado agora à transição ao espírito. O princípio é, segundo Hegel, estrutural e abordável conceptualmente.

A transição entre natureza e espírito pode ser compreendida, por conseguinte, a dois níveis: a um nível puramente estrutural, fornecido pela lógica; e ao nível real, que reflecte esse nível estrutural, glosando-o, aliás, de múltiplas perspectivas. A tese hegeliana é, entretanto, que enquanto ao nível estrutural existe uma só passagem, em sentido pleno, da natureza ao espírito, *ao nível real existe uma multiplicidade de transições*. Tanto ao nível estrutural quanto ao nível real, encontramos essa passagem na transição entre o impulso sexual animal e o reconhecimento da espécie e da finitude própria na morte. Mas ao nível real temos de considerar também o emergir da alma, enquanto espírito natural, ligado à simples sensibilidade, ao instinto e ao hábito; o emergir do espírito consciente ao longo do desenvolvimento social e psicológico da criança; a passagem da mera consciência sensível à razão, por via da auto-consciência; a transição da intuição simples para o pensar e a liberdade; a passagem da posse imediata do objecto para a reflexão jurídica e institucional da propriedade; ou também de formas primitivas e naturais da arte e do culto, para a reflexão e especulação filosóficas. A passagem para o espírito é concreta, múltipla, e de tipo histórico, singular e real, e não fruto de uma auto-posição de uma subjectividade isolada do seu contexto.[12]

Não há, a nível empírico, ou real, uma exclusividade da transição da natureza ao espírito. O espírito é definido por Hegel, intrinsecamente, como retorno a si da ideia a partir da sua exterioridade, e a totalidade do espírito é, em consequência, o quadro dessa passagem. O espírito não é principalmente uma faculdade mental pura, uma simples consciência mas, de um

[12] A este respeito, refira-se a pertinência da interpretação hermenêutica de Hegel (cf. Baptista Pereira, "O Século da Hermenêutica Filosófica: 1900-2000. I, II", in *Revista Filosófica da Coimbra*, 18 (2000), 189-259 e 19 (2001), 3-68: 22, 26ss., 30,-34, 199-215, 219ss.

modo característico, constitui-se como a unidade estrutural de uma grande diversidade de fenómenos naturais, individuais, sociais, históricos, culturais ou antropológicos. A dificuldade não é tanto a de conceber *uma* passagem da natureza ao espírito, mas antes a de encontrar alguma unidade na excessiva *multiplicidade de passagens* admitidas, que Hegel procura, na filosofia do espírito, classificar e conferir uma figura ordenada.

O espírito é entendido, em geral, como "retorno a si" da ideia, em estreita relação sistemática com a natureza. Ambos se devem então "*libertar*" na correcta apreensão e situação desta relação – se de todo se pode conferir sentido à expressão hegeliana de "libertação da natureza".[13] O pensamento concreto de uma relação correcta e harmoniosa entre espírito e natureza deve permitir fundar teoricamente essa relação, bem como constatá-la objectivamente. As noções de *libertação* e de *liberdade*, como culminar do desenvolvimento lógico, devem, de algum modo, atravessar a totalidade da realidade, no mesmo movimento em que o espírito, agora a partir da perspectiva da totalidade do sistema, e como a realidade que melhor realiza a ideia absoluta, recebe o primado,[14] que consiste na sua manifestação a si próprio. Este primado, porém, não seria correctamente interpretado como subordinação do seu outro, conforme mostra o estudo de Theunissen, acerca estatuto do outro na lógica de Hegel.[15] Se o "espírito é o primeiro", "ele tem *para nós,* como sua *pressuposição, a natureza*",[16] e é justamente na perspectiva deste primado que reflecte, sem submeter, a sua pressuposição, que se poderia falar de "libertação da natureza".

4.1.2. A relação entre espírito e natureza como libertação mútua

A compreensão, resultante do que se disse, da filosofia da natureza como "ciência da liberdade"[17] seria paradoxal num pensamento que compreende a natureza como uma esfera da realidade dividida exaustivamente, conforme se viu, entre *necessidade* e *acaso*, onde não reside, justamente, liberdade, – caso não tivéssemos encontrado o modelo da acção presente desde o começo da lógica e em toda a definição da realidade.[18] Efectivamente, a liberdade é, para Hegel, e provavelmente em geral, um predicado

[13] Cf. ib. 23, § 246 Z.
[14] Cf. ib. § 381.
[15] Theunissen, *Sein und Schein* (Frankfurt a. M., 1994), 49, 256, 259ss., 381.
[16] V. n. 11 supra.
[17] "Die Naturphilosophie ist [...] die Wissenschaft der Freiheit" (1819/20, 6). Cf. 1830, 23, § 246 Z.
[18] "Die Natur zeigt daher in ihrem Daseyn keine Freiheit, sondern *Notwendigkeit* und *Zufälligkeit*" (1817, § 193).

que apenas se pode aplicar a entidades pertencentes à esfera do "espírito", e.g., ao pensamento, a pessoas, a sociedades ou à imprensa. Esta última esfera, a do "espírito", vai reunir, na concepção sistemática em causa, os domínios do especificamente humano, que engloba uma antropologia filosófica, uma teoria da consciência, intitulada "fenomenologia do espírito", uma teoria das faculdades teóricas e práticas do conhecimento e da acção humanas, que é integrada na "psicologia" e, seguidamente, as teorias do âmbito intersubjectivo, interpessoal e institucional do denominado "espírito objectivo", para desembocar por fim no domínio da experiência que se apreende em categorias da estética, da religião e da filosofia. Uma das características universais do espírito, que ocorre em todas estas suas manifestações, é a da *liberdade*, por pouco desenvolvida, explicitada e ausente de autoconsciência que possa, nalgumas delas, ocorrer.

O espírito, bem como a natureza, são *o* real. Tudo aquilo que a *Ciência da Lógica* desenvolveu, até à sua máxima concretude na ideia absoluta, não é ainda o *real* em sentido pleno, mas a sua prefiguração, a sua intencionalidade, as suas condições de realização, elementos estruturais e operatórios integrantes do real, de tal modo que a lógica expõe o real da perspectiva da forma, ou da sua possibilidade ideal e do seu *trânsito* à sua matéria e efectividade. A própria realidade não se pode compreender senão como essencialmente *transição* e *retorno entre a lógica e o sistema*. O selo da realidade em sentido pleno não lhe é imposto somente pela *concretude*, de que a ideia lógica absoluta é o paradigma. Realidade e concretude não se devem entender como sinónimos simplesmente, embora a concretude seja uma condição necessária da realidade. Assim, a concretude consumada e integral da ideia absoluta é comparativamente menos real que um qualquer recanto do espaço vazio, inteiramente abstracto e insignificante. Esta é uma realidade abstracta e insignificante, cujo significado, contudo, é o de reflectir essa concretude ainda irreal da ideia lógica ou, numa outra comparação esclarecedora, agora ao nível de uma teologia filosófica, "toda a representação do espírito, a mais ínfima das suas ilusões, o jogo dos seus mais contingentes humores, uma qualquer palavra é um fundamento para o conhecimento do ser de Deus mais adequado do que qualquer objecto singular da natureza".[19] A concretude real do espírito é a realização da complexidade lógica na natureza e constitui então a única expressão adequada da síntese entre exterioridade existencial e interioridade lógica. Nele se explicitará para-si o princípio da liberdade e da acção que operou desde o início da exposição do sistema.

[19] "[J]ede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnisgrund für Gottes Sein als irgendein einzelner Naturgegenstand" (1830, § 248 A).

Se a complexidade estrutural do pensamento e da ideia ontológica é insuficiente por si só para se conferir realidade a si mesma, a não ser por uma exteriorização e perda integral de si, é necessário tomar em conta este outro factor, o da exterioridade. A realidade, no sistema de Hegel, deriva da infinidade que pertence a toda e qualquer entidade, lógica ou real: para a lógica, a sua exterioridade; para a natureza, a sua organização intrínseca em sistema; para o espírito, o seu saber de si como conceptualmente definido. Mas a realidade natural só é compreensível como a exteriorização da concretude máxima. A exterioridade pode então ser simples ou complexa, imediata ou mediata, sendo sempre índice de realidade.

Como pura exterioridade indeterminada, a exterioridade é simples, o momento mais geral e indeterminado do real, o espaço. Em termos lógicos, a exteriorização não é, porém, conforme se viu, um elemento inédito, ou seja, também o movimento imanente de todas as categorias lógicas na imediatez da sua primeira apresentação, era um movimento de exteriorização. Na medida em que eram momentos ainda abstractos, este movimento, gerado pela contradição interna, podia ser resolvido de forma ideal, ou seja, por uma determinação lógica ulterior. Apenas no momento da integral concretude da ideia lógica absoluta é que o movimento de exteriorização não mais poderia ser resolvido por nenhuma categoria lógica – o que significaria retornar a estádios de desenvolvimento já entendidos como insuficientes e contraditórios. Perante a insuficiência da ideia lógica absoluta, é apenas a lógica como um todo que deve ser abandonada e substituída pela noção do real. A auto-suficiência do pensar, a completude da idealidade lógica, no seu género, torna inevitável que a transição seja feita para a total "exterioridade" da ideia lógica a si mesma. A realidade é definida como a negação da idealidade lógica e, porque a exteriorização era um movimento típico que sucedia à apresentação imediata de uma determinação do pensar, o pensar, ao suprimir a própria imediatez da sua apresentação a si, ou seja, ao negar a idealidade da lógica, vai realizar um movimento de exteriorização de si próprio como um todo.

Pode levantar-se a questão,[20] se esta exteriorização representa uma criação metafísica do mundo, que leva o pensamento a passar a uma realidade existente, i.e., a conceber esta realidade como produto do conceito, ou se apenas um desenvolvimento do conhecimento, que somente conduz do conhecimento do pensar ao conhecimento do real.

A primeira interpretação substancializa a ideia lógica, como ente que pudesse criar, ou causar, outro ente além de si. É uma condição de possibilidade da

[20] Assim, e.g. Fleischhaker, "Gibt es etwas außer der Äußerlichkeit? Über die Bedeutung der Veräußerlichung der Idee" (in *Hegel-Jahrbuch*, 1990, 35-42), 36. Tb. Bormann, *Der Begriff der Natur. Eine Untersuchung zu Hegels Naturbegriff und dessen Rezeption* (Herbolzheim, 2000), 34, 44-47.

realização de um projecto não reducionista, conforme se pôde observar na abordagem da filosofia da natureza, que o estatuto ontológico de cada domínio do sistema seja plenamente observado e consistentemente mantido. Assim, a relação entre fenómenos de ordem e fenómenos materiais ou, e.g., entre o absoluto e o seu outro, ou ainda, acrescente-se, entre corpo e alma, não poderá ser definida a partir de níveis categoriais de complexidade inferior à da própria ideia absoluta, sob pena de incorrer sempre em dualidades não resolvidas. Todas as categorias lógicas são uma tentativa de pensar essa relação, mas todas elas se revelam, nessa tentativa, pela sua dialéctica própria, como insuficientes. Em certo sentido, poderá dizer-se tão-só que é preciso esgotar as possibilidades do lógico, para que se possa pensar esse género de relações.[21] O real é, efectivamente, translógico ou metalógico, embora o ir além de si do conceito que o tematiza seja sempre, num aspecto decisivo, "ir-além *imanente*".[22] A criação, como alguma forma de *causalidade* é uma categoria lógica da essência que não atinge certamente o nível da ideia absoluta.

Na segunda interpretação, que propõe considerar apenas o nível do conhecimento, seriam, por outro lado, afastadas quaisquer ressonâncias de uma "criação" da natureza pela ideia absoluta.[23] Neste caso, a transição da lógica à realidade terá o significado de que "da reflexão em si das puras categorias do conhecimento – que também já são formas de conhecimento do real – transitamos para a reflexão em si da sua aplicação à realidade".[24] Esta leitura, propõe, em última instância, a tese metafisicamente rudimentar, a recusar liminarmente, de uma reflexão ou de um sujeito exterior ao processo, que aplica categorias, ora ao próprio pensamento, ora a um conteúdo real. Na medida em que apenas se quiser dizer que existe uma realidade e uma estrutura lógica que não se confundem com os escritos de Hegel, ou com os processos mentais que acompanham a sua leitura e apreensão, a tese é trivialmente verdadeira.

[21] Maker ("The Very Idea of the Idea of Nature, or Why Hegel Is Not na Idealist", in Houlgate (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, Albany, 1998, 1-27), por outro lado, prosseguindo a sua interpretação não fundacionalista da filosofia de Hegel, mostra que a natureza, como o verdadeiro outro do pensar, só se pode autonomizar em pleno uma vez completada a total autodeterminação do pensar.

[22] "*[I]mmanente[s]* Hinausgehen" (1830, § 81 A).

[23] Cf. Fleischhaker, op. cit., 37.

[24] "Von der Reflexion in sich der reinen Verstandeskategorien – die doch schon Erkenntnisformen des Realen sind – gehen wir über zur Reflexion in sich dieser Anwendung auf die Realität" (ib.). Para uma versão de contornos kantianos e normativos desta passagem, v. Pippin ("Hegels Begriffs Logik als Logik der Freiheit", in *Hegel-Studien*, 36 (2001), 97-115): a »realidade« que o conceito a si mesmo se dá (ib. 102) "[hat] so etwas wie einen tatsächlichen oder wirklichen normativen Status" (ib. 103). Isso que "wir in »unbegrenzter« Weise »produzieren« [ist] die normative Autorität unserer Urteile [...] und nicht die reale Welt" (ib. 110n.), autoridade que é dita "livre" porque, na lógica do conceito, este dá-se realidade segundo uma "selbst-gesetztgebende Konzeption der Realität als normative Autorität" (ib. 113).

Se pretender introduzir, como instância teórica, um conhecimento, ou um sujeito com um estatuto distinto da realidade a ser conhecida, ela é incorrecta. Para Hegel, o processo mental é, para o efeito, irrelevante, sendo a necessidade concomitante ao puro desenvolvimento do conteúdo. As duas interpretações são, por conseguinte, especulativamente insuficientes.

A auto-exteriorização da lógica não é nem uma criação teológica do mundo, nem um processo meramente teorético-cognoscitivo, mas descreve a necessidade, para o pensar em si mesmo, e para a realidade, do não-lógico, do metalógico. Este metalógico, contudo, logo se mostra não como um irracional puro e simples, mas como respeitando o princípio do "ir-além imanente" – negação determinada do lógico. Poderá referir-se aqui o debate sobre se a transição entre lógica e real é única ou se apenas é mais uma entre as dezenas que a *Ciência da Lógica* oferece.[25] A transição entre a lógica e a realidade é específica, dado que envolve uma distinção primária da ideia em si mesma, apresenta o hiato mais geral que divide as três formas de apresentação da ideia.[26] Esta transição permite apreender um plano de problemas, de cariz epistemológico, que não são abrangidos pela lógica, nomeadamente, como aquilo que há fora do conceito, uma intuição ou uma representação, que se dão espácio-temporalmente. Por outro lado, contudo, as características de universalidade, quantidade e exterioridade do espaço, bem como a quasi-historicidade e diacronia sistemática do tempo já estavam expostas e compreendidas nas categorias e no método da lógica. E ainda, a simples noção de *transição* é incompreensível se a sua possibilidade não estiver já delineada desde a primeira transição da *lógica*, i.e., se não corresponder a um *padrão de comportamento* da ideia e da inteligibilidade sem o qual não é pensável nenhuma outra ligação entre conceitos ou entidades em geral. Na verdade, por estas razões, ambas as posições, representadas pelos dois comentadores referidos na nota acima, se tomadas rigidamente, correspondem a determinações do entendimento que, como qualquer categoria, apenas podem ser correctamente teorizadas quando expressas numa formulação dialéctica.

[25] Por um lado, "[d]ie Übergänge zwischen den einzelnen Systemteilen vollziehen den Übergang von einem Element der Idee zum nächsten und sind von den Übergängen zwischen Denkbestimmungen *innerhalb* einer philosophischen Sphäre streng zu unterscheiden" (Falkenburg, *Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel,* Athenäum, Frankfurt a. M., 1987, 137-138), "insbesondere von den begrifflichen Übergängen innerhalb der Logik strikt zu trennen" (ib. 138; cf. tb. 146n.). Para a tese oposta, veja-se a posição de Petry: "The transition from 'Logic' to 'Nature' is therefore no different from any other transition in the 'Encyclopaedia'. Hegel concludes the 'Logic' with the Idea, simply because it was the most complex level he was able to formulate in this sphere" (Petry, "Introduction", in Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature*, London / New York, 1971, vol. I, 11-177, 45).

[26] Cf. Bourgeois, *Études hégéliennes. Raison et décision* (Paris, 1992), 124.

Assim, a transição da lógica ao real é, por um lado, única, porque conduz a lógica além de si, e porque a esgota e mostra a sua insuficiência. Por outro lado, é apenas mais um exemplar da sua espécie, porque o integralmente outro da razão, ou do lógico, depressa se vai mostrar como dotado de racionalidade espontânea. Esta racionalidade manifesta, tão logo as condições o permitam, fenómenos de ordem e de complexificação. Irracional seria a ausência de processo de complexidade, ou se a lógica não pudesse verificar a sua realidade na natureza. A complexidade da ideia lógica esgota o pensar e permite passar à sua verificação real. A ela própria se vai acrescentar, como condição do real, a sua própria negação e exterioridade. Complexidade, ou concretude, e exterioridade são, consequentemente, elementos constituintes do real. A complexidade da ideia lógica conduz à pura exterioridade, ou é sua condição de possibilidade, e a exterioridade irá reconduzir à complexidade, ou recuperar essa concretude, que estava implícita, suposta ou suprimida na pura exterioridade imediata. A relação entre conceito e realidade possui um significado metafísico, mas este significado não pode ser convenientemente apreendido pela relação de causa e efeito. A sua melhor expressão é a ideia cuja auto-reflexão a divide em vida, conhecimento e, afinal, o próprio método lógico como ideia lógica absoluta.

"Na efectivação de si própria", "a forma mais concreta e desenvolvida"[27] da ideia é o espírito. A função sistemática da filosofia do espírito é a de *realizar* a ideia absoluta, que surgiu como condição lógica do real. O real vai reencontrar a interioridade e idealidade lógicas, perdidas na natureza, na forma concreta do espírito. Na nova figura que assume, com a forma do espírito, a lógica torna-se somente num "acto" de "se apreender a si próprio do espírito, e o objectivo de toda a verdadeira ciência é apenas que o espírito se reconheça em tudo o que existe no céu e sobre a terra. Para o espírito, não existe nada de inteiramente outro."[28] A interioridade da lógica é recuperada, partindo da exterioridade da natureza, pelo espírito e como espírito, e este é então, o real concreto, a formulação real da lógica como *acto* de auto-manifestação e apreensão.

A visão especulativa, não reducionista da natureza, segundo a qual o organismo é uma subjectividade real e substantivada, conduz a uma ligação estreita entre natureza e espírito. Esta ligação deve entender-se, segundo um dos vocábulos mais expressivos da terminologia hegeliana: a "*reconciliação*"

[27] "[D]ie Idee in der Verwirklichung ihrer selbst"; "die konkreteste[...], entwickeltste[...] Form" (1830, § 377 Z).

[28] "Alles tun des Geistes ist deshalb nur ein Erfassen seiner selbst, und der Zweck aller wahrhaften Wissenschaft ist nur der, daß der Geist in allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst erkenne. Ein durchaus Anderes ist für den Geist gar nicht vorhanden" (ib. § 377 Z).

– libertação recíproca de espírito e natureza. "Esta reconciliação do espírito com a natureza e a efectividade é apenas a sua verdadeira libertação [sc. do espírito] [...]. Esta libertação da natureza e da sua necessidade é o conceito da filosofia da natureza."[29] O espírito liberta-se verdadeiramente a si somente na sua reconciliação com a natureza, ou seja, quando a reconhece como a sua própria figura na exterioridade, e com ela estabelece uma relação orgânica que integre, além disso, de modo reconciliado, a perspectiva teorética e prática em relação a ela, a sua contemplação e a acção.

4.1.3. A crítica da relação à natureza como teleologia finita

Isto significa que a pura consideração teorética é insuficiente, posto que as condições do conhecimento teórico implicam desde logo a intervenção e a elaboração da natureza.[30] Por outro lado, contudo, a perspectiva prática, quando subordinada a uma teleologia finita, é impotente e insuficiente, posto que a elaboração da natureza para os fins práticos do homem, a sua relegação para um simples meio na prossecução de fins que lhe são estranhos,[31] é reconduzida sempre à lógica do desejo e à má infinidade. A acção não é, na sua origem, o simples uso de meios para fins limitados, mas a acção esclarecedora e formadora da própria liberdade, como uma práxis originária do pensar. Pelo contrário, a absolutização da consideração "prática" finita da natureza, "é o lado da consciência de si, que se refere somente a mim, que quer aniquilar e sacrificar",[32] que "visa empregar a natureza para os nossos fins, corrigi-la, consumi-la, numa palavra, aniquilá-la".[33] Esta perspectiva prática é constituída pelas "nossas obras, [que] exibem um destruir, uma inquietação, uma impotência".[34]

Este diagnóstico da actividade prática como irreconciliada com a natureza, está categorialmente ligada a uma absolutização da chamada "teleologia finita". Na *Ciência da Lógica*, a "teleologia" é o momento final da forma da "objectividade" e, por isso, o seu sentido final, que a realiza e consuma, consiste

[29] "Diese Versöhnung des Geistes mit der Natur und der Wirklichkeit ist allein seine wahrhafte Befreiung [...]. Diese Befreiung von der Natur und ihrer Notwendigkeit ist der Begriff der Naturphilosophie" (ib. 539, § 376 Z). Não podemos por isso concordar, em geral, com a tese de que a reconciliação acontece de maneira unilateral no *espírito*, conforme expressa, e.g., por Bonsiepen (*Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie* (Frankfurt a. M., 1997, 483).

[30] 1830 II, 18-19, Z.

[31] Cf. 1830, § 245.

[32] "[D]ie praktische, ist die Seite des Selbstbewußtseins, das sich nur auf mich bezieht, das vernichten und aufopfern will" (1819/20, 5).

[33] [...] geht darauf, die Natur zu unserem Nutzen zu verwenden, sie abzureiben, aufzureiben, kurz, sie zu vernichten" (1830, § 245 Z).

[34] "[...] unsere Werke[, die] ein Zerstören, eine Unruhe, eine Ohnmacht [zeigen]" (1819/20, 4).

na reunião da objectividade com a subjectividade. Como unidade entre objectivo e subjectivo, a teleologia realizada é já a ideia. A teleologia finita é a figura final da cisão entre subjectividade e objectividade, onde a sua contradição interior vai conduzir à sua auto-superação na unidade da ideia. "A relação teleológica é, como imediato, em primeiro lugar, a finalidade *exterior*, e o conceito está perante um objecto, como perante um *pressuposto*. O fim é, por isso, *finito*", porque o seu objecto lhe é exterior e condiciona a sua realização.[35] A teleologia finita supõe a separação entre forma e conteúdo, ou entre o fim e o meio e, por conseguinte, pressupõe o objecto como existente de modo *indiferente* ao fim ideal posto pelo sujeito. Esta não é, contudo, a interpretação correcta da acção. Quando a finalidade é finita, e regida apenas pelo desejo e pela necessidade, o fim define um impulso para a sua efectivação perante um material estranho, o qual é um meio, qualificado como simples ser-aí existente e indiferente que, como tal, pode ser então moldado e adequado ao fim. Esta operação da teleologia finita e exterior apenas imprime "no material encontrado [uma] forma posta *exteriormente*".[36] Este fim realizado permanece na órbita da teleologia exterior e finita, tornando-se, novamente, meio e material para outros fins, "e assim por diante até ao *infinito*",[37] contrariamente ao verdadeiro conceito da práxis, que é formadora do agente tanto quanto do seu objecto. Deverá falar-se então, na teleologia finita, da *finitude do fim*, que o torna repetidamente meio e sempre novamente exterior ao fim subjectivo. Esta má infinidade, ao nível da lógica do ser, consiste na indiferença característica das relações categoriais do ser-aí, *indiferença* que, ao nível do espírito se pode ler também como *desprezo*, e que são agora atribuídos ao meio, o objecto cindido e irreconciliado. Esta total indiferença, entretanto, faz do objecto o absolutamente objectivo e, de maneira correspondente, torna o fim subjectivo, exterior e, na verdade, *irrealizável*. Esta teleologia é igualmente um correlato da reflexão exterior e do formalismo ético da filosofia kantiana e fichteana segundo a crítica de Hegel, conforme acima tratado.

A má infinidade do fim condicionado, que é sempre novamente meio para outro fim, corresponde à incapacidade de satisfação do desejo, que sempre ressurge. O desejo é a figura, ao nível da auto-consciência, da relação do fim subjectivo ao meio objectivo. A auto-consciência precisa de afirmar a sua certeza de si no desejo enquanto destruição do seu outro. "A relação do desejo ao objecto é ainda inteiramente a do *destruir* egoísta, não a do *formar* [e construir]."[38] O desejo,

[35] "Die teleologische Beziehung ist unmittelbar zunächst dis *äußerliche* Zweckmäßigkeit, und der Begriff dem Objekte, als ein vorausgesetzten, gegenuber. Der Zweck ist daher *endlich*" (1830, § 205).

[36] "[...] an dem vorgefungenen Material [eine] *äußerlich* gesetze Form" (ib. § 211).

[37] "[...] und so fort ins *Unendliche*" (ib).

[38] "Das Verhältnis der Begirede zum Gegenstande ist noch durchaus das des selbstsüchtigen *Zerstörens*, nicht das des *Bildens*" (ib. § 428 Z). Como observa Illeterati, é a própria constituição ontológica da natureza que possibilita ou mesmo reclama a intervenção do homem sobre ela (Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, 1995, 292). A insuficiência da intervenção do homem, ou a sua perversão deve-se, no entanto, apenas à desordem deste, não ao estatuto ontológico daquela.

como expressão auto-consciente da relação prática regida pela teleologia finita, é a "troca entre o desejo e a satisfação do mesmo, que procede fastidiosamente até ao infinito, presa da subjectividade que, da sua objectividade, recai sempre de volta a si".[39] A separação da objectividade e da subjectividade tem de ser superada pela ideia lógica, e verificada no desenvolvimento da natureza em direcção ao espírito. Se na auto-consciência, como pura certeza de si sem verdade, a relação à objectividade é meramente assimiladora e destrutiva, o caminho da filosofia da natureza, e o seu desenvolvimento na filosofia do espírito é, pelo contrário, a reconstrução dessa consciência a partir da sua base natural, i.e., a partir da sua concretude.[40]

O encerramento em si da auto-consciência desejante pode ser ultrapassada pelo "processo do *reconhecimento*",[41] o que já esteve indicado, desde a vida natural, pelo denominado "processo do género". Como resultado deste processo, repetido e elevado agora ao nível do espírito, "no lugar da destruição crua do objecto imediato, ocorre a aquisição, conservação e formação do mesmo como o mediador".[42] A teleologia finita deve ultrapassar-se categorialmente pela noção de que o meio é já o princípio da finalidade em realização, ou seja que a *idealização*, puramente subjectiva e formal do fim é, em geral, e a diferentes níveis, vã, permanecendo este, nos termos de uma lógica modal dialéctica, como a *simples possibilidade* que, no contacto com a realidade, *coincide com a impossibilidade real*.[43]

A consciência de si desejante constitui o poder da pura *certeza*, ou seja, da auto-conservação, na sua imediatez, de um sistema idealizador que, pretendendo reunir-se ao seu objecto, apenas consegue projectá-lo cada vez mais

[39] "[...] in dem ins Unendliche sich fortsetzende langweiligen Wechsel der Begierde und der Beefriedigung derselben, in der aus ihrer Objektivität immer wieder in sich zurückfallenden Subjektivität befangen" (ib. § 429 Z).

[40] Não nos parece conduzir a consequências sistematicamente importantes e, antes pelo contrário, a estreitar o significado sistemático do espírito, a tese de Fulda, de que "der Geist ist zwar von der Natur grudsätzlich unterschieden, daß er seine Realität in sich selbst hat (§ 553), während die Natur in ihrer Realisierung zu einem anderen übergeht" (Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik,* Frankfurt a. M., 1965, 237). Na verdade o § 553 da *Enciclopédia* refere somente que "[d]er *Begriff* des Geistes hat seine *Realität* im Geiste" (1830, § 553). Que no espírito realidade e conceito coincidam, não implica necessariamente que essa realidade seja auto-suficiente e auto-referida. O conceito, e a sua realidade envolvem sempre, justamente, referência a outro, e assim também a realidade do conceito no espírito.

[41] "[Der] Prozeß des *Anerkennens*" (1830, § 430).

[42] "An die Stelle der rohen Zerstörung des unmittelbaren Objekts tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formierung desselben als des Vermittelnden" (ib. § 434). Cf. Cap. 2.12.12. supra.

[43] Cf. 1813, 178.

na cisão e no distanciamento de si. Esta subjectividade, segundo Hegel plena de certeza, mas esvaziada de toda a verdade, não reconhece a sua base natural, onde reside unicamente a possibilidade da sua reconciliação com o seu objecto e de uma teleologia realizada. A realização possível dos fins da subjectividade consiste no trazer à existência a sua identificação com o meio. Esta identificação acontece através de uma unidade entre meio e fim que possui duas facetas. (1) Numa, reconhece-se que o carácter condicionado e redutor do fim, torna-o somente idêntico ao meio, que ele despreza, destrói ou literalmente "deita fora"[44] no seu consumo. Aqui, a crítica de Hegel à teleologia finita, conforme a temos vindo a caracterizar é perfeitamente clara: "enquanto a subjectividade do conceito finito deita fora o meio e o despreza, ela não encontrou, no seu fim, nada de melhor do que ele", i.e., do que esse meio que despreza.[45] Nesta perspectiva, o processo indefinido é a má infinidade da perpétua redução do objecto à certeza da consciência de si e ao seu desejo. A identificação entre meio e fim, ou a própria realização do fim, ocorre sempre com o privilégio do meio. Ou seja, o fim torna-se sempre novamente apenas um meio. Mas é esta resolução a favor do meio que justamente impede que ele seja aquilo que efectivamente deve ser, surgindo o meio sempre como por um lado buscado e, por outro, desprezado – numa situação existencialmente contraditória, destrutiva e insatisfatória. Na operação do desejo como consumo e certificação de si, a consciência apenas busca aquilo que despreza como simples meio. Em rigor, desta perspectiva finita, tanto o meio quanto o fim surgem degradados.

(2) Na segunda faceta desta unidade entre meio e fim, a realização do fim é idêntica, estruturalmente, à supressão do meio, e a diferença é resolvida a favor do fim. Mas a condição de que este fim não seja degradado a meio é que ele não seja, à partida, um fim apenas formal e exterior, e que a sua possibilidade seja uma *possibilidade real* – não constituindo uma "simples possibilidade" que, justamente nesta definição, é impossível e irrealizável. Aquilo que se exige para que o fim se possa realizar como tal, é que o meio da sua realização não seja desprezado e destruído ou "deitado fora", mas que se desenvolva em si próprio, objectivamente em direcção ao fim, ou que seja *cultivado*. Esta é a mediação da acção que tem operado desde o início do sistema. A identidade entre fim e meio suposta pela realização do fim não é uma imposição da forma exterior de uma razão técnica, consumidora ou imediatamente desejante sobre uma matéria independente, com a consequente degradação tanto desta matéria, deste outro, quanto do fim e da subjecti-

[44] V. n. seguinte.

[45] "[I]ndem die Subjektivität des endlichen Begriffs das Mittel verächtlich wegwirft, hat sie in ihrem Ziel nichts Besseres erreicht" (1816, 204).

vidade que o suporta, mas a realização concreta do fim. O concreto é então resultado do con-crescere, ou seja, do "crescer juntos" ("Zusammenwachsen") da subjectividade, da objectividade e da intersubjectividade.

A realização concreta do fim manifesta-se ao nível da auto-consciência como processo de reconhecimento intersubjectivo, mediado pela cultura, a formação e o trabalho,[46] que significam, ao nível do desenvolvimento pessoal e ontogenético, a transição à maturidade,[47] ao nível antropológico, a tomada de posse do próprio corpo, ao nível político, o desenvolvimento da vida ética a partir do seu interior. E esta realização concreta do fim possui ainda uma das suas facetas lógicas centrais na transição da objectividade e da subjectividade à ideia, por via da dialéctica da teleologia. Esta pode significar a reunião do meio e do fim, tanto num processo indefinido de repetição, quanto numa coincidência concreta entre meio e fim. Nesta coincidência concreta, revelada pela estrutura lógico-categorial, o movimento de superação da contradição entre a subjectividade do fim formal e a objectividade do meio material, constitui a ideia lógica. A generalidade do movimento dialéctico consiste na produção da ideia concreta a partir da observação da estrutura íntima, que se mostra como auto-superadora das unilateralidades.

Assim, a satisfação do desejo requer a realidade independente do objecto, mas uma realidade tal que seja dotada de um parentesco que o torne assimilável. É esta exigência de uma realidade autónoma do objecto que explica, e.g., ao nível da arte, a exigência da autenticidade do objecto artístico e o carácter degradado e menor do denominado "pastiche". O desejo em geral resolve-se porém não na assimilação do simplesmente estranho, mas no reconhecimento intersubjectivo em que o estranho é eminentemente *livre*. Esta é uma categoria do espírito, o que acarreta que a satisfação do desejo da consciência de si só pode ser feito ao nível mais concreto da sua realidade, e nunca num objecto categorialmente inadequado e inferior à sua realidade própria.

4.1.4. Sobre a relação teorética à natureza

A relação prática à natureza, porque a pretende submeter ao desejo formalmente finito e indefinido da consciência, é tão insuficiente quanto a suposição de que é possível considerar ou tratar a natureza como objecto

[46] V. 1820, § 40, § 187 A. Cf. Habermas, "From Kant to Hegel and Back again – The Move Towards Detranscendentalization" (in *European Journal of Philosophy*, 7, 2 (1999), 129-157), 138-142; tb. Idem, "Trabalho e Interacção. Notas sobre a Filosofia do Espírito de Hegel em Iena" (in Idem, *Técnica e Ciência como Ideologia*, Lisboa, s.d., 11-43), 23-28, 31-33.

[47] Sobre o significado desta passagem, v. Carmo Ferreira, *Hegel e a Justificação da Filosofia (Iena, 1801-1807)* (Lisboa, 1992), 20-24.

intocado, absolutamente exterior e autónomo. Também esta perspectiva fere a natureza, ao pretender excluir dela os seus níveis de complexidade mais elevados, como o próprio homem, projectando-o para a exterioridade em relação à mesma. O espírito não é uma forma ou consciência de si exterior ao seu objecto, a natureza, mas está intrinsecamente, por via de um desenvolvimento real e conceptualmente fundado, a ela ligado. O conhecimento filosófico da natureza é, segundo Hegel, nem apenas teorético, nem apenas prático. O primeiro cai progressivamente na aporia de um fosso entre subjectividade e objectividade que não sabe resolver: em que medida é o conhecimento, a teoria, ou a simples experiência, pertença do sujeito que os constrói ou do objecto a que são atribuídos? A perspectiva meramente prática anula-se, por seu turno, numa técnica de manipulação que se dissolve quer na irrisão de uma consciência frustre que se liga ao objecto que despreza e, no consumo, deita fora, quer na destruição imparável do seu outro e do seu próprio substracto orgânico, do organismo universal e das espécies, e na manipulação do próprio corpo humano.

No decurso da nossa consideração da filosofia da natureza, onde se encontraram vestígios da relação sistemática entre os domínios mais gerais do sistema, i.e., entre a exterioridade natural e a subjectividade lógica e espiritual, evidenciou-se que *os modos de tratamento se tornam filosoficamente mais adequados* à medida em que ao objecto cabe a liberdade, ou seja, em que *ao objecto se acede no mesmo movimento em que a ele se confere autonomia*. O trato filosoficamente adequado do objecto é o da "concrescência" ou seja do *cultivo* em que o sujeito se desenvolve e altera pela teoria. Neste sentido, toda a acção do espírito é pedagógica, formando-se o espírito justamente por via da acção que promove e realiza sobre o seu outro. Por isso, a atribuição, na aparência paradoxal, da liberdade à natureza corresponde a uma necessidade sistemática de reconciliação das diferentes esferas, e de articulação do sistema numa totalidade concreta. A projecção, aparentemente antropomórfica, da liberdade ou da libertação sobre a natureza corresponde, por um lado, a uma concepção de liberdade que é própria de Hegel e, por outro lado, à necessidade de fazer corresponder à libertação do espírito perante a sua base física e o estado de necessidade natural, uma consideração específica e a autonomia desse outro do qual se liberta. Esta consideração é, a saber, que a libertação que para Hegel assume a forma de uma "superação" ou "supressão", mas aqui sobretudo "elevação" ("Aufhebung") dialéctica, não pode ser confundida com destruição, desprezo, ou sequer indiferença perante o outro.

O aparente antropomorfismo deriva da necessidade de pensar a ordenação mais universal do sistema sobre a base categorial mais complexa, a saber, a ideia absoluta, a qual se manifesta, de modo mais imediato, como a

própria autonomia e liberdade geradas na consciência de si humana. Em termos teorético-cognoscitivos, o problema do conhecimento cai em aporias e torna-se intratável sempre que a relação entre sujeito e objecto, ou entre corpo e alma, é abordada a qualquer nível categorial inferior, ou menos complexo do que aquele que rege a própria consciência do sujeito cognoscitivo.[48] O erro categorial só pode ser corrigido na medida em que a relação entre sujeito e objecto seja pensada a partir dos princípios que regem a subjectividade, como a ordem mais complexa. Esta ordem é denominada "ideia", ou "ideia absoluta", na qual as noções de auto-desenvolvimento, auto-determinação, subjectividade e por fim, também de liberdade são atributos centrais.

A "libertação da natureza" significa o movimento em que o espírito nela se reconhece, de acordo com a noção de reconhecimento em que o sujeito tem de se situar perante um igual a si, para que uma tal relação possa ocorrer.[49] Este reconhecimento deriva de uma ordem sistemática geral, onde justamente se integra a transição da ideia lógica à natureza, como um "livre entregar-se" ("frei entlassen").[50]

O movimento, descrito na *Ciência da Lógica*, da teleologia finita em direcção à ideia lógica é, assim, uma transição típica da filosofia hegeliana, em que um momento ideal, cindido da sua realidade, se descobre como necessariamente já realizado ou em realização. Comenta Hegel, num texto que parece chocar com a experiência histórica posterior, que "a efectivação do fim infinito é, assim, tão-só a supressão da ilusão de que ele não está efectivado. O bem, o absolutamente bom, completa-se eternamente no mundo, e o resultado é que ele já está efectivado em si e para si, e não precisa só de esperar por nós."[51] Este excerto, das Adendas à *Enciclopédia*, não deve ser entendido como um apelo ao quietismo, ou como a negação da existência do mal, mas antes de mais como uma chave para a compreensão do papel da subjectividade formal. Esta não é, segundo Hegel, como era para Fichte, e.g., o ponto decisivo para a realização do bem, mas um momento relativamente inefectivo que tem de ser superado em formas que Hegel considera mais concretas. O sujeito individual e formal pode, e tem de ser descarregado da responsabilidade absoluta perante a realidade histórica e ética, sem, no entanto, ficar simplesmente suprimido como

---

[48] Veja-se de que modo a ligação sistemática, proposta por Hegel, entre espírito subjectivo e organismo natural torna possível a solução do problema da relação entre corpo e alma, in Bonsiepen, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie* (Frankfurt a. M., 1997), 542.

[49] Cf. também na *Fenomenologia* (1807), 129, 133.

[50] Sobre esta expressão, v. supra, Cap. 2.13.

[51] "Die Vollführung des unendlichen Zweckes ist so nur, die Täuschung aufzuheben, als ob er nicht vollführt sei. Das Gute, das absolut Gute, vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, daß es schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht" (1830, § 212 Z).

mera ilusão perante a objectividade, posto que manterá a sua função como liberdade subjectiva ao longo de toda a filosofia do espírito. O princípio da liberdade subjectiva é irrenunciável, embora não auto-suficiente.[52]

O carácter de liberdade ou de processo de libertação acompanha toda a natureza, como uma determinação intrínseca, e não espera pela emergência de uma consciência dotada de uma liberdade somente formal e subjectiva. Os momentos da alma, entre os quais a liberdade, já existem na natureza como momentos independentes entre si. A alma subjectiva vai fazê-los apenas retornar à imediatez, reduzi-los e constituir assim uma unidade mais complexa, numa realidade imediata, a do sujeito consciente. Assim, "as mesmas determinações que aparecem na natureza exterior como esferas livremente entregues, como uma série de figuras autónomas, são então reduzidas na alma a meras qualidades".[53] O espírito significa apenas o termo do processo de interiorização que a natureza desenvolve. Ele é, então, essencialmente, vida, "unidade viva".[54]

4.1.5. A causalidade por conceitos e o surgimento do espírito a partir da natureza

A supressão da exterioridade natural opera pela formação da subjectividade a partir da possibilidade de individuação do corpo físico, pela definição de um centro de gravidade, isto é, do peso, até à subjectividade como sensação. A sensação define, já na natureza e a partir dela, um aspecto central para a determinação do espírito: o *ser-para-si*. E esta, por sua vez, recolhe três características distintivas do espírito, em primeiro lugar, a *unidade* e, em segundo, o *tornar-se manifesto*. "A sensação é precisamente esta omnipresença da unidade do animal em todos os seus membros, que transmitem cada impressão imediatamente ao todo único que, no animal, começa a tornar-se para si."[55] Assim, o espírito, ao definir-se a partir da unidade vivente e sensitiva, possui do mesmo modo, e em terceiro lugar, *autodeterminação*. "Nesta interioridade subjectiva reside que o animal não é determinado simplesmente a partir de fora, mas por si mesmo, a partir de dentro, i.e., que ele possui impulso e instinto."[56] O sistema subjectivo filtra os estímulos e responde segundo as suas determinações específicas.

[52] Cf. Vorl. 8, 52. Tb. 1820, §187 A; § 316. Cf. p. 312 supra.

[53] "Dieselben Bestimmungen, die in der äußeren Natur als frei entlassene Sphären, als eine Reihe selbständiger Gestalten erscheinen, sind daher in der Seele zu bloßen Qualitäten herabgesetzt" (1830 § 391 Z).

[54] "*[L]ebendige*[...] Einheit" (ib. § 379).

[55] [D]ie Empfindung ist eben diese Allgegenwart der Einheit des Tieres in allen seinen Gliedern, die jeden Eindruck unmittelbar dem einen Ganzen mitteilen, welches im Tiere für sich zu werden beginnt" (1830, 19-20, § 381 Z).

[56] "In dieser subjektiven Innerlichkeit liegt, daß das Tier durch sich selbst, von innen heraus, nicht bloß von außen bestimmt ist, d.h. daß es Trieb und Instinkt hat" (ib. 20).

A unidade subjectiva que o vivente produz pode entender-se como uma relação com o seu limite e com a sua própria definição, ou seja, com a sua estrutura própria que o faz auto-relacionar-se e estabelecer uma relação de não-indiferença, isto é, de se diferenciar subjectivamente, de *pôr* ele mesmo a diferença em relação ao exterior e conservá-la activa e reactivamente. A diferença do organismo subjectivo em relação ao seu outro não é constatada por uma reflexão, um observador ou sujeito exterior, mas é constatada pelo próprio organismo. Ele é, assim, unidade subjectiva, a qual só se pode constituir por integração dos seus limites e da sua estrutura numa unidade infinita, isto é, que *põe* e que *nega* os seus próprios limites. Assim, "o que sente é determinado, possui um conteúdo e, assim, uma diferenciação em si; esta diferença é em primeiro lugar [...] uma diferença suprimida na unidade do sentir; a diferença suprimida, que consiste na unidade, é uma contradição, a qual é suprimida pelo pôr-se da diferença *qua* diferença".[57] A diferença ao exterior é *posta*, ou seja, constituída e reconstituída pelo sujeito num processo de auto-manutenção. A vida é esse processo.[58]

O *ser-para-si* é, já na lógica do ser, a primeira prefiguração da subjectividade, cuja estrutura se vai completar na ideia absoluta, e de que o espírito é a realização. O repelir-se do ser-para-si, que se deixava pensar como fundamento suficiente da diferença numérica está, no espírito, mediado pelas estruturas conceptuais da universalidade, particularidade e singularidade, para além, é claro, da base real providenciada pela natureza. Está-se, pois, com o espírito, no terreno de uma exterioridade real que é reconduzida à interioridade. A relação que, na lógica do ser, fazia do ser-para-si uma interioridade absoluta, que se "repelia" ou repetia indiferenciadamente numa quantidade discreta, puro número, está agora inserida numa relação entre singular e universal. Ou seja, a impossível relação do ser-para-si ao seu outro, imediatamente reconduzido a si, no mesmo passo em que este para-si remete, estruturalmente, para o seu outro rigorosamente idêntico a ele, é agora realizável no domínio do universal. Esta situação permite a apreensão e recondução a si, a um nível superior, desta relação ao outro, num processo de recondução a si dos próprios limites. A universalidade do espírito é a recondução à unidade de todo o diverso, mas de modo tal que esta recondução é também uma auto-diferenciação do universal. Como vivente, o espírito é assimilativo mas, como ideal e universal, é também uma simples unidade

[57] "Das Empfindende ist bestimmt, hat einem Inhalt und damit eine Unterscheidung in sich; dieser Unterschied ist zunächst [...] in der Einheit des Empfindens aufgehobener; der aufgehobene, in der Einheit bestehende Unterschied ist ein Widerspruch, der dadurch aufgehoben wird, daß der Unterschied sich *als* Unterschied setzt" (ib.).

[58] Cf. ib. § 212 Z.

estrutural. Contrariamente ao repelir-se a si mesmo do ser-para-si, incapaz de reconstituir, a um nível mais elevado, a unidade geral das unidades assim postas, remetendo-a então para uma reflexão exterior, de que a lógica do ser fazia ainda abstracção integral, o espírito é justamente a reconstituição infinita dessa unidade. Assim como o universal, o espírito auto-diferencia-se e põe-se como absoluta singularidade universal. "O espírito, apesar da sua simplicidade, é em si diferenciado, dado que o eu se põe a si mesmo perante si, faz-se a si o seu objecto e retorna, a partir deste, [...] de volta para a unidade consigo."[59]

O espírito é universal porque pela sua acção própria reconduz a si o diverso, reunindo e articulando-o em torno da sua própria unidade. E, por outro lado, como unidade estrutural, é um para-si singular que opõe a si o diverso como objectividade. Esta relação, que envolve oposição e contradição é, por sua vez, conhecida da Doutrina da Essência onde o ser-posto é relativizado à essência que, por isso, aparece no seu outro. Uma vez que essencial e inessencial são intercambiáveis, o espírito pode surgir como o essencial perante a natureza, em que esta é a aparência, ou como o inessencial, o simples aparecer da natureza, o qual se mantém como o essencial. Mas a relação entre o espírito e o mundo não se deixa apreender plenamente ao nível da essência. "O mundo tem de ser outra vez livremente entregue pelo espírito, o que é posto pelo espírito tem de ser apreendido simultaneamente como um ente imediato."[60]

O espírito forma-se essencialmente como manifestação, como um "aparecer", mas a relação sistemática fica envolta em contradições absolutas quando determinada, nos seus princípios, só ao nível da essência. O pensamento da natureza, ou o espírito, tomado como o essencial simplesmente, exclui o desenvolvimento intrínseco da natureza que se faz ela própria espírito. A intervenção do elemento lógico da complexidade é um momento fundamental para a compreensão e interpretação do desenvolvimento da natureza e do estatuto dos produtos, cuja base permanece natural, mas cuja autonomia, interioridade e carácter manifestativo obedece a uma normatividade lógica. O pensamento da essência, embora envolva a manifestação, conforme é requerido pelo espírito, é subordinante, o que envolve a relação entre natureza e espírito em dificuldades insuperáveis, a saber, e.g., a relação entre alma e corpo, a dificuldade de uma teoria das relações entre o inessencial e o essencial, a impossibilidade

[59] "[D]er Geist [...] trotz seiner Einfachheit [ist ein] in sich Unterschiedenes, denn Ich setzt sich selbst gegenüber, macht sich zu seinem Gegenstande und kehrt aus diesem [...] zur Einheit mit sich zurück" (ib. 21, § 381 Z).

[60] "Die Welt muß vom Geist wieder frei entlassen, das vom Geist Gesetzte zugleich als ein unmittelbar Seiendes gefaßt werden" (ib. 34, § 385 Z).

de compreender o porquê da manifestação do essencial no inessencial (i.e., entre espírito e natureza, qual deles é o essencial, como, e porque existem os dois e cada um?).

As dificuldades manifestam-se quer seja o espírito, quer seja a natureza tomada como o essencial. Assim, as dificuldades de estabelecer uma relação entre alma e corpo são clássicas, culminando hoje, por exemplo, nas dificuldades até aqui insuperáveis levantadas a toda a teoria da consciência. Por exemplo, dir-se-ia que, alguma forma de "dualismo" é "inevitável",[61] embora, por outro lado, resista a convicção de que "vivemos precisamente num só mundo [...], não em dois, três ou vinte e sete".[62] Quer seja a natureza, quer seja o espírito tomado como o essencial, é a existência do inessencial e a relação a ele que aparece envolta em dificuldades. As razões por que o essencial se traduz no inessencial são outro topos clássico da filosofia, em especial quando se toma o espírito como o essencial, que se deve decidir a criar ou a causar o inessencial. Hegel questiona estas relações entre natureza e espírito, por exemplo, como entre evolução e emanação, ou entre criador e criação.[63] Se se tomar a natureza como o essencial, o motivo por que a partir dela se desenvolve o espírito envolve-se no problema das propriedades emergentes, cujo estatuto é duvidoso. A autonomização das propriedades emergentes em sistemas auto-normativos e auto-regulados corresponde, no seu nível, ao pensamento hegeliano, em que a complexificação, sem perder a sua base natural, recebe uma autonomia crescente. E o motivo do surgimento e o estatuto destas propriedades só pode ser definido por uma teoria em que a autonomia e auto-principiação lógicas atravessam a totalidade do real desde o começo.

E, do mesmo modo, a dificuldade hoje crescente no estabelecimento de uma relação apropriada entre natureza e espírito deriva do estabelecimento de relações de domínio que desprezam justamente, em favor de uma razão essencialista que se fez instrumental, a relação de "deixar partir em liberdade", ou "livremente entregar-se" ("frei entlassen") em que deve culminar, na sua auto-limitação, a relação puramente conceptual. O silogismo que regula a acção e as relações entre espírito e natureza não é do nível da essência, ou

[61] Assim, e.g., "[w]enn wir ein [...] Dualismus akzeptieren, den ich für unvermeidlich halte [...] (Hösle, *Die Philosophie und die Wissenschaften*, München, 1999, 42).

[62] "We live in exactly one world [...], not two or three or twenty-seven" (Searle, op. cit., 88). Cf. tb. ib. 6.

[63] Cf. 1830, § 249 Z, sobre emanação e evolução. Ib. 21-22, 23, § 246 Z; 24, 26, 247 Z, sobre as razões da criação do mundo por Deus, ou porque o absoluto 'sai' de si. Esta última questão é considerada por Schelling especialmente importante. Cf. *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (in *Schriften von 1794-1798*, Darmstadt, 1980), 174. Para a resposta de Hegel, JSE II, 33, 184; 1807, 115-116 ; e 1812, 96. 7ss.

da distinção imediata não mais reflectida entre essencial e inessencial, mas do nível da organização e desenvolvimento conceptuais. Hegel procura compreender o desenvolvimento do espírito a partir de uma reflexão atenta sobre o estatuto do universal na realidade, sob uma forma que faz ressoar ainda a "causalidade por conceitos" que, em Kant ou Fichte é uma chave importantíssima para a definição do estatuto da acção e da intervenção da razão no mundo.[64] Esta causalidade é própria da liberdade, mas também do desenvolvimento autónomo da complexidade e, por fim, do espírito, na natureza.

A "causalidade por conceitos" é constitutiva da razão. Esta é inicialmente uma relação positiva, uma síntese da consciência com o seu mundo objectivo, "a certeza da consciência, de ser toda a realidade",[65] ou seja, obedece ao mesmo princípio do idealismo[66] que vimos caracterizar o espírito, para o qual "não existe um inteiramente outro",[67] e cujas actividades "não são senão diferentes modos de recondução do exterior à interioridde, que é o próprio espírito".[68] O espírito é assim uma interiorização da exterioridade natural onde o universal vai desempenhar uma função central. "Aquilo que no vivente como tal é a *espécie*, no espírito é a *racionalidade*".[69] A elevação ao espírito depende do reconhecimento do outro exterior como idêntico, ou seja, da resolução da contradição com o exterior que acontece no deparar-se com o outro como igual a si. Por isso, a relação sexual, onde a auto-conservação é elevada ao patamar mais elevado da espécie, isto é, do universal, "é o ponto mais alto da natureza vivente".[70]

O espírito emerge da unidade do organismo, da sensação, da posição autónoma e manutenção dos seus limites e da relação intersubjectiva. O animal "sente somente a espécie, não sabe dela; no animal a alma ainda não é para a alma, o universal como tal para o universal".[71] A sensação torna-se espírito ao ligar-se ao conhecimento do universal, que ocorre a partir do seu reconhecimento como espécie.

[64] V. como em Kant "die praktische Begriffe a priori [...] die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen [...] selbst hervorbringen" (KpV, A 116). Esta produção do seu objecto, é porém "in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft" somente uma "causa noumenon [...] obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff" (ib. 97). Sobre a causalidade exclusivamente por conceitos em Fichte, cf. *Grundlage des Naturrechts* (GA I/3), 331, 345.

[65] "Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein" (1807, 158).

[66] Ib. 157, 158.

[67] "Ein durchaus Anderes ist für den Geist gar nicht vorhanden" (1830, § 377 Z).

[68] "Alle Tätigkeiten des Geistes sind nichts als verschiedene Weisen der Zurückführung des Äußerlichen zu der Innerlichkeit, welche der Geist selbst ist" (1830, 21, § 381 Z; cf. ib. § 440 Z).

[69] "Was am Lebendigen als solchem die *Gattung* ist, das ist am Geistigen die *Vernünftigkeit*" (ib. 76, § 396 Z).

[70] "Das Geschlechtverhältnis ist daher der höchste Punkt der lebenden Natur (ib. 20, § 381 Z).

[71] "Dies empfindet nur die Gattung, weiß nicht von ihr; im Tiere ist noch nicht die Seele für die Seele, das Allgemeine als solches für das Allgemeine" (ib.).

4.1.6. A estrutura da transição da natureza ao espírito

O espírito é o universal existente e, porque o existente é singular, é um universal singular. Esta figura seria claramente contraditória, se as estruturas conceptuais do universal, do particular e do singular fossem estanques entre si. Mas, como se viu, o universal, porque não é um particular, ou seja em que não se refere a nenhum outro, numa relação externa, possui características fundamentais do singular. O singular, porque não é o todo, isto é, universal, só se pode entender como particular, um indivíduo perante outros. O particular, por sua vez, e mais simplesmente, perante o singular é um universal, ao passo que, no âmbito de um universal é um indivíduo dotado de singularidade. O espírito abrange todas estas relações como reais.

A ideia lógica da vida desenvolve-se em direcção à ideia do conhecimento, assim como a vida se deixa desenvolver dialecticamente em direcção ao conhecimento. E, na exposição desta transição na *Ciência da Lógica*, Hegel remete explicitamente para a transição da vida ao espírito.[72] O paralelo entre a transição lógica e a transição real é, assim, explícito e intencional, o que conduz a sublinhar justamente, apesar da semelhança estrutural, a diferença entre a vida natural e a "vida" como categoria lógica. A "vida" como categoria é uma forma de relações, um modo de determinação do puro pensar, ao passo que a vida natural é um objecto real. O desenvolvimento lógico-dialéctico fornece então uma chave essencial para a ultrapassagem do hiato existente, na realidade, entre vida e espírito.

A vida é uma forma da ideia, um modo de unidade do subjectivo com o objectivo. Trata-se de uma forma imediata da ideia, que se exprime como universal concreto, i.e., como a espécie (ou género – "Gattung"). O universal concreto é a figura realizada da ideia que, na vida, é imediata. Nesta, porém, a ideia não encontra as condições de superação da sua imediatez, o que se manifesta no processo de retorno infinito a si mesma. "A reflexão em-si da espécie é, segundo esta perspectiva, aquilo pelo qual ela mantém a *efectividade*, na medida em que o momento da unidade negativa e da individualidade é *posta* nela – a *reprodução* das gerações dos viventes. A ideia, que na vida está ainda na forma da imediatez, recai, então, de volta na efectividade, e esta sua reflexão é apenas a repetição e o progresso ao infinito."[73] A vida recai numa reflexão imediata, numa totalidade que se limita a repetir a si mesma.

[72] V. 1816, 227.

[73] "Die Reflexion der Gattung in-sich ist nach dieser Seite dies, wodurch sie *Wirklichkeit* erhält, indem das Moment der negativen Einheit und Individualität in ihr *gesetzt* wird – die *Fortpflanzung* der lebenden Geschlechter. Die Idee, die als Leben noch in der Form der Unmittelbarkeit ist, fällt insofern in die Wirklichkeit zurück, und diese ihre Reflexion ist nur die Wiederholung und der unendliche Progreß" (1816, 226-227).

O universal concreto está naturalmente cindido em particulares e singulares. Esta cisão constitui a auto-reflexão do universal que se distingue e reconstitui. A repetição da má infinidade vai obedecer estruturalmente, contudo, à transição da infinidade ao ser-para-si, segundo a qual "é a natureza do próprio finito, ultrapassar-se a si próprio, negar a sua negação e tornar-se infinito".[74] Ou seja, a reflexão que o ser-para-si aqui prefigura vai fundar uma forma de idealidade que não está fora ou além do finito, mas é a sua própria reflexão, como uma cisão interior em que as partes cindidas se continuam, mantêm e reencontram nas suas contrapartes. Esta é a objectivação do universal em relação a si próprio, que o torna para-si no mesmo ponto em que se separa de si. O universal vai tornar-se auto-referente, mas isto só o pode fazer se se cindir e continuar no *seu* próprio outro. A vida é a forma imediata desta relação, e a sua reflexão é denominada "ideia do conhecimento", ou seja, a remissão à idealidade do universal concreto, que se torna para-si, auto-referente na medida em que se auto-diferencia, e produz a diferença entre sujeito e objecto. Vida e conhecimento estão intimamente ligados, como se viu, como funções orgânicas de assimilação. A reflexão do organismo na espécie, como o seu universal existente, está indissoluvelmente ligada à transição da vida ao conhecimento.

4.1.7. A compreensão especulativa da vida

Antes de abordar o problema estrutural da constituição e interpretação desta relação de reflexão interna da espécie, e de que modo esta reflexão interna conduz à idealização cognoscitiva, um problema central é o da conceptualização *racional* da vida, como oposta à do *entendimento*. A vida é, para Hegel, incompreensível para o entendimento porque nela já está envolvida a relação infinita do universal a si próprio. A infinidade apenas repetitiva, "o infinito do entendimento",[75] é justamente o aspecto natural da vida, que constitui o ponto conceptual onde Hegel faz evidenciar a sua limitação categorial e o motivo da sua auto-mediação.

Uma característica fundamental da compreensão "racional" é apresentada pela expressão "ir consigo próprio", que se encontra, entre muitas outras passagens, no texto da Doutrina do Ser que aborda a transição da progressão indefinida ao infinito, para a verdadeira infinidade que consiste na negação dupla, ou mais simplesmente, na negação da determinação do ser-aí. Na indisponibilidade da noção de reflexão que a disciplina dialéctica da Lógica do Ser impõe, esta negação

[74] "Es ist die Natur des Endlichen selbst, über sich hinauszugehen, seine Negation zu negieren und unendlich zu werden" (1832, 136).

[75] "[D]as Unendlich des Verstandes" (ib. 138).

da determinação vai resolver-se na unidade absoluta do ser-para-si. "A barreira, porém, aponta para além de si mesma, imediatamente para o seu outro [...]; mas este é a mesma cisão entre *ser-em-si* e *ser-aí* que [define] a barreira [–] é o mesmo; por isso, a barreira só vai além de si juntamente consigo mesma."[76]

A mesma expressão retorna na transição do processo do género da Doutrina do Conceito. Na "identidade negativa" da espécie[77] em que o género produz o indivíduo e o destrói "é, assim, a espécie que transita consigo mesma, [é] a *universalidade* da ideia *que devém para si*".[78] E, mais uma vez, na conclusão da *Filosofia da Natureza* a subjectividade viva, que é a "universalidade concreta", "transitou consigo mesma".[79] Este "ir consigo próprio" é uma expressão do *racional* como a ligação entre identidade e diferença característica do acto de encontrar-se a si no seu outro. A generalidade da reflexão dialéctica, na sua função produtora do racional-positivo ou especulativo[80] repousa sobre o movimento de transitar para o seu outro "juntamente consigo própria", de qualquer determinação do pensar. Ou seja, a determinação tem de ser pensada e de se manifestar como a sua oposta ou, em geral, como outra, mas é algo da sua identidade que se reencontra nessa outra oposta. Que o entendimento não pode pensar esta relação é patente, e o motivo desta incapacidade é, para Hegel, o facto de que o entendimento fixa categorias e divisões, ou seja, opera com uma noção de identidade insuficiente, conforme se pôde observar na teoria das determinações da reflexão da Doutrina da Essência. Esta identidade é negada pela vida, como ideia imediata.

A vida é um universal concreto onde o indivíduo se produz a partir do universal, e este a partir daquele – e é este universal concreto numa figura real e natural. Universal e singular identificam-se de tal modo que o singular, ao "transitar" para o universal – no processo do género e na morte, – "vai consigo próprio", e encontra-se como universal. O género, o universal concreto, constitui-se na obediência à regra aristotélica, segundo a qual "um homem gera um homem". Esta geração, todavia, não é só uma linhagem indefinida, mas igualmente um círculo e duplicação em que o singular retorna a si.

No contexto da superação lógico-dialéctica da "má infinidade", do mesmo modo "o finito [...] é restabelecido; o mesmo *transitou*, então, *junta-*

[76] "Die Schranke aber weist über sich selbst unmittelbar hinaus zu seinem Anderen [...]; dieses aber ist dieselbe Entzweiung der *Ansichseins* und des *Daseins* wie die Schranke, ist dasselbe; über sich hinaus geht sie daher ebenso nur mit sich zusammen" (ib. 134).

[77] "[N]egative Identitat" (1816, 227).

[78] "[...] mit sich zusammengehende Gattung, die *für sich werdende Allgemeinheit* der Idee" (ib.).

[79] "[...] ist [...] mit sich selbst zusammengegangen" (1830, § 376).

[80] Cf. ib. § 82.

mente consigo mesmo, encontrou-se apenas a si no seu para-além-de".[81] Este além de si não é só o outro ser-aí finito, mas a sua mediação, a concretude do universal, como conceito existente e, afinal, o que é o mesmo, espírito. A universalidade é a reflexão do género em si próprio, como singular. E então, "a vida só pode ser compreendida especulativamente, porque na vida existe o especulativo".[82]

4.1.8. *Vida, sensibilidade e conhecimento*

O universal da vida, como espécie ou, na terminologia de Hegel, género ("Gattung"), singulariza-se, também ele "transitando consigo próprio", o que significa, dotando-se de um ser-aí singular. A transição, na Doutrina do Conceito, entre ideia da *vida* e ideia do *conhecimento* tem como rigoroso paralelo real a auto-constituição do espírito na natureza segundo este princípio de reconhecimento, pelo organismo vivo, da sua própria sensibilidade como subjectividade, e da negação da sua identidade ôntica, ou natural, como posição do universal.

Isto significa que a sensibilidade do organismo vivo, que já é uma unidade subjectiva conceptual vai fornecer agora o pressuposto para uma *sensibilidade da sensibilidade* que corresponde à sensibilidade dos limites próprios e separação de si mesmo relativamente ao seu objecto. A sensibilidade é a sua posição como limite, e consequente supressão. Esta supressão é aqui plenamente "racional" ou "especulativa", no sentido em que o sujeito transita "consigo próprio" para o seu outro, orientando estruturalmente a sensibilidade, por um lado, para uma diferenciação entre subjectividade e objectividade e, por outro, para uma duplicação de si e emergência da consciência.

A transição que, da filosofia natureza para o espírito, necessitará ainda de uma série complexa de mediações impostas pela exterioridade da natureza, que constitui a sua base, ocorre, ao nível da *Ciência da Lógica*, directamente do universal objectivado, a vida, em direcção ao conhecimento, como distinção entre subjectivo e objectivo. A consciência que sobre esta base estrutural e natural se desenvolverá constitui a negação de uma *identidade ôntica*, isto é, da identidade do simples ente, que é aquilo que é, ou seja, do simples existente objectivo. A consciência é o conceito existente, ao qual cabe *sentir* e *separar-se daquilo que sente*, e as *imagens*, princípio da idealização de si própria e dos outros.

[81] "[D]as Endliche sit wiederhergestellt; dasselbe ist also *mit sich selbst zusammengegangen*, hat nur *sich in seinem Jenseits wiedergefunden*" (1832, 147).

[82] "Das Leben kann also nur spekulativ gefaßt werden, denn im Leben existiert eben das Spekulative" (1830, 338, § 337 Z).

Mas a consciência é a determinação do espírito como essência,[83] uma vez que se envolve nas aparentes contradições de uma identidade impossível, que nunca se encontra porque é identidade da negatividade, identidade que se "repele a si própria".[84] "O espírito, enquanto eu, é *essência*."[85] Assim, por exemplo, o eu encerra a contradição da objectividade do conhecimento, de "que o objecto está, por um lado, *em mim* e, por outro lado, possui do mesmo modo um subsistir autónomo *fora de mim*".[86] "Na medida em que a alma se torna *consciência*, surge para ela, pela separação dos [momentos] que estão reunidos na alma natural de maneira imediata, a oposição de um *pensar subjectivo* e da *exterioridade*, – *dois mundos* que, na *verdade*, são, com efeito, *idênticos* um ao outro [...], mas que à consciência meramente *reflectinte*, ao pensar *finito*, aparecem como *essencialmente diferentes* e entre si *independentes*."[87] Esta oposição só pode ser resolvida especulativamente, ou seja, a partir da compreensão conceptual, onde a oposição, de tipo essencial, entre a reflexão da consciência e a exterioridade do objecto é superada. A relação entre sujeito e objecto é uma realização do espírito como consciência de um organismo vivo dotado de uma sensibilidade que é para-si, i.e., que reflecte sobre si própria.

Assim, para Hegel, as identidades fixas do pensar do entendimento não poderão compreender a transição do ser para a reflexão, para a sua manifestação, e para as imagens oferecidas pela consciência de si. Esta é um momento fundamental do espírito, de tal modo que "o revelar-se a si é, assim, o próprio conteúdo do espírito, e não apenas uma forma que é imposta exteriormente ao conteúdo".[88] O espírito, como consciência, não possui outro conteúdo para além da manifestação de si a si próprio.

O espírito pressupõe um organismo vivo, dotado de sensibilidade, da representação da própria sensibilidade, vivendo e se reproduzindo no seio de uma espécie que reconhece como sua, que define uma relação prática e objectivadora com o seu meio, ao mesmo tempo em que ao longo de um processo complexo e prolongado de transições históricas, antropológicas e culturais,

[83] Cf. ib. § 412 Z.

[84] "Abstoßen seiner von sich" (1813, 4).

[85] "Der Geist ist als Ich *Wesen*" (1830, § 414).

[86] "[...] daß der Gegenstand einerseits *in mir* ist und andererseits *außer mir* ein ebenso selbstandiges Bestehen hat [...]" (ib.).

[87] "[I]ndem die Seele *Bewußtsein* wird, für sie durch die Trennung des in der natürlichen Seele auf unmittelbare Weise Vereinigten der Gegensatz eines *subjektiven Denkens* und der *Äußerlichkeit* entsteht, – *zwei Welten*, die in *Wahrheit* zwar miteinander *identisch* sind [...], die jedoch dem bloß *reflektierenden* Bewußtsein, dem *endlichen* Denken, als *wesentlich verschiedene* und gegeneinander *selbständige* erscheinen" (ib. 166, § 408 Z).

[88] "Das Sichoffenbaren ist daher selbst der Inhalt des Geistes und nicht nur eine äußerlich zum Inhalt desselben hinzukommende Form" (ib. § 383 Z).

se dota de uma capacidade de abstracção. Este processo é apreensível por uma estrutura intemporal, largamente indeterminada, mas que não pode ser dispensada, e que Hegel considera reconduzível à *negatividade* lógica. A autonomia e liberdade que cabe ao espírito é uma reconstituição *real* da autonomia e liberdade do pensar lógico.

4.1.9. A consciência e a Lógica da Essência

A transição que procurámos esclarecer e acompanhar tem por consequência a formação da imagem, e da síntese da consciência com a consciência de si. A consciência é a relação imediata ao objecto,[89] o sair de si e tomar ("übergreifen") o objecto ou, de modo característico, "*um* lado da relação e a relação *inteira*".[90] A auto-consciência, ou consciência de si, por sua vez, é a relação da consciência a si própria. No sentido em que toda a consciência do objecto deriva da referência à subjectividade, a qual é interioridade, a auto-consciência é o fundamento da consciência. A interioridade da consciência, o *eu*, é o singular que é universal, o *singular* que, não sendo um particular, isto é, não podendo ser comparado com outros particulares, é também universalidade. Mas como singularidade real, é uma singularidade que tem de ser tornada compatível com a exterioridade do espaço e do tempo. Por isso, a subjectividade começa por existir como vida, como interioridade que transita integralmente para a exterioridade onde existe.[91]

Mas o sistema vivo opera igualmente uma idealização, a partir da sua propriedade da presença do todo em todas as partes, i.e., da negação da exterioridade espacial das partes. Esta negação é o primado da estrutura conceptual sobre a exterioridade e dispersão espacial e temporal do objecto "existente" e "imediatamente singular".[92] Neste primado do auto-desenvolvimento *lógico*, é a lógica do *auto-desenvolvimento* que se realiza e que deve impor naturalmente, à vida e à subjectividade do espírito, a sua figura e consequência próprias. A interiorização e idealização do real que acontece com o espírito não é mais pensável em termos de um devir totalmente dispersivo, que parece comandar a lógica do ser, e da pura dispersão espácio-temporal, mas é um devir *especulativo*, em que a identidade se mantém na diferença de modo integral. Com o espírito realiza-se uma estrutura, cuja existência é uma tese central não só da filosofia de Hegel, mas que sustenta também, de certo modo, o impulso filosófico de Kant e Fichte, a saber, que a unidade é

[89] Cf. ib. § 418.

[90] "Ich ist es selbst und greift über das Objekt [...], ist *eine* Seite des Vehältnisses und das *ganze* Verhältnis" (ib. § 413).

[91] Cf. ib. 212, § 423 Z.

[92] Ib. § 418.

relação, e que a relação é actividade subjectiva. Assim, toda a unidade é subjectividade, idealização, cujo paradigma é a auto-relação. Esta, por sua vez, só é pensável como separação e retorno à unidade, isto é, precisamente aquilo que, para Hegel, define a dialéctica.

A unidade é sempre unidade "para" ou seja, construção de perspectiva, unificação da dispersão da espacialidade segundo um ponto de unidade. A consciência, a relação que toma o objecto e retorna a si é, por conseguinte, uma consciência "para", i.e., uma consciência *para* a consciência, auto-consciência. Esta criação da perspectiva como orientação ideal do espaço, ou da pura exterioridade dos singulares que se excluem e se põem como indiferentes entre si, é uma idealização apenas exprimível como imagem e, igualmente, como auto-apreensão. O espírito define-se originalmente como auto-apreensão, e a consciência é um momento do seu desenvolvimento, a partir da imediatez natural, em direcção à sua auto-apreensão adequada. "Toda a actividade do espírito é, por isso, apenas um apreender-se a si mesmo."[93]

A tese assim enunciada tem o alcance de que a unidade não pode, em última instância, ser objectivada. A objectivação total significa dispersão e indiferença das particularidades ou singularidades, em relação à sua barreira. Este regime inteiramente sem subjectividade é regido pela lógica do ser-aí que se resolve, por razões intrínsecas, na unidade absoluta do ser-para-si, isto é, no seu oposto. No entanto, ainda ao nível da lógica do ser, é possível desenvolver relações objectivadas, nomeadamente, a relação quantitativa e, por fim, a medida. A essência opera ao nível da relação como *aparecer*, ou seja, transpõe o nível reflexivo em direcção à determinação auto-referida, ou da auto-referência do ser. A determinação auto-referente devolve, como se viu, o ser à sua imediatez, mas apenas após o processo da auto-mediação. Isto só é possível a partir da negatividade absoluta, ou seja, da negação do ser simplesmente. Esta negatividade absoluta é a produção, a partir de si, do imediato e da sua mediação, resultando num modo de ser que, por um lado, põe a sua aparência e, por outro, se reencontra em todo o diverso de si. Hegel considera este modo de relação, próprio da *essência*, como suficiente para dar conta de quatro características lógico-dialécticas do eu como consciência.

(1) A relação da essência dá conta da capacidade da pura consciência de se identificar a si própria e de perseverar e preservar essa identidade, mesmo através da alteração, temporal ou qualitativa. Mas se a consciência é isso em si própria, ela imprime também esta mesma marca no modo como faz entrar em relação os existentes, determinados ao nível do simples ser-aí. (2) A essência, como reflexão, impõe ou assume então uma identidade para os existentes, construindo a sua relação entre si a partir da negação da sua deter-

93 "Alles Tun des Geistes ist deshalb nur ein Erfassen seiner selbst" (ib. § 377 Z).

minação simples. Ela nega a determinação individual e indiferente do existente, reflectindo essa mesma determinação, negando-a e construindo a unidade do universal abstracto. Este universal é abstracto porque a essência anula a determinação singular do existente e o reconduz a classes essenciais, onde ele não é reposto na sua positividade, mas apenas na condição degradada de exemplar ou de instância. A essência não possui a capacidade viva de auto-produção do singular a partir do universal e inversamente. A consciência suprime, na verdade, a base conceptual da vida sobre a qual assenta, e constitui-se como determinação dessa base pela essência.

Enquanto abstracta, a essência pode fundamentar classificações ascendentes e descendentes, onde a importância fulcral da diferença do singular é posta de lado. Estas classificações são "artificiais",[94] porque ignoram qualquer noção biológica – ou lógico-dialéctica – de auto-desenvolvimento, qualquer filogénese conceptual. A essência mostra já, porém, que a determinação ou diferença do ser-aí não se pode esgotar na posição indiferente dos existentes lado a lado, mas que a sua entrada em relação é reflexão, ou seja, operação a um nível mais estável e universal que o do ser-aí. Este nível de universalidade, que permite operar além de todas as determinações individuais e reunir as diferenças num plano reflexivo, é desempenhado, ao nível do espírito, pela consciência, na sua relação com o existente.

(3) Por sua vez, porque a essência define necessariamente um regime de *aparência*, é a estrutura da essência que se verifica no eu consciente. A consciência é, por excelência, o lugar da imagem, do aparecer em geral de si mesmo a si mas, igualmente, do aparecer simplesmente do mundo objectivo. Se a imagem, ou a aparência na sua concretude, dependem de numerosas outras mediações, biológicas e antropológicas, o plano da sua construção é fornecido pela lógica da essência, onde Hegel procura mostrar que só é possível ultrapassar a dispersão do ser-aí, e a sua indiferença em relação aos próprios limites, por via de uma operação de dupla negação, em que o limite em geral é negado, desencadeando-se todas as consequências conceptuais classificados e analisados nas lógicas da essência e do conceito. O *retorno*, a *preservação*, a *reiteração* e a *repetição* são as figuras rudimentares da unificação que permite a comparação e a estruturação conceptual, subjectiva e objectiva dos existentes.

No entanto, a tese da subjectividade de toda a relação, de toda a substância, ou seja, de toda a organização e unificação do real, não pode ser compreendida por uma teoria do conhecimento que separe, à partida, sujeito e objecto. Daí a importância, que não se poderia sobrestimar, da ideia da

94 Cf. Mayr, *The Growth of Biological Thought* (Cambridge / London, 1982), 198-200. Cf. tb. 1830, § 368 A.

vida. Trata-se da existência imediata e real da subjectividade, e somente sobre a sua base é pensável a noção de idealização, de espírito e também, por fim, a aparente cisão da consciência relativamente à base existencial da vida e do mundo físico.

Esta cisão é a condição da constituição de níveis mais complexos e autónomos do espírito do que a consciência. A cisão não é, precisamente, segundo Hegel, nem um ponto de partida nem um ponto de chegada, mas um momento intermédio de negação, e mesmo de negatividade absoluta, que vai permitir constituir o espírito a um nível sempre mais concreto.

E poderá explicitar-se aqui um outro ponto significativo que sublinha a relevância da categoria da essência para a consciência. (4) A essência define-se como negatividade absoluta. O eu tem então o significado da pura negatividade. O eu tem a capacidade de negar toda a determinação, de abstrair infinitamente do seu outro, e constitui então uma identidade negativa, uma absoluta identidade numérica. Como negatividade absoluta, o eu é, do mesmo modo, um puro *nada* que opera, por assim dizer, no meio do ser-aí, e segundo uma determinação em tudo distinta das dos entes nele presentes, como a sua simples reflexão e auto-manifestação. Por isso ele é como "*a luz*, que se *manifesta* a si e ainda o outro".[95]

A consciência, como apreensão objectivadora de um mundo, assenta *estruturalmente* sobre a auto-consciência, sobre a noção de posição e auto-posição. Mas isto não obsta a que a consciência emirja, na ordem sistemática e real, a partir do espírito na sua forma imediata, que é natural. O espírito é já conceito realizado, é já ideia numa expressão suficiente, e a sua exposição sistemática parte, conforme o começo deve ser sempre feito, não de alguma estrutura formal, mas da imediatez indeterminada. O imediato indeterminado do espírito, ainda ligado fortemente à vida e à sensibilidade naturais é, segundo Hegel, a "alma".

4.1.10. A alma

A consciência, como mediação integral, não é construtível directamente a partir da vida e das suas propriedades. Hegel faz intervir uma instância intermédia entre vida e consciência, que é a forma da imediatez indeterminada do espírito. Trata-se do espírito na sua forma natural, que o filósofo denomina "alma" ("Seele"). Esta é "o *sono* do espírito",[96] um estado indeterminado do espírito, ainda ligado à natureza, mas que é a primeira forma de superação da sua exterioridade.[97]

95 "Ich ist [...] *das Licht*, das sich und noch anderes manifestiert" (ib. § 413).
96 "Der *Schlaf* des Geistes" (ib. § 389).
97 Cf. ib. 47, § 389 Z.

A alma é composta por uma "matéria" a que falta, na verdade, todas as características da materialidade.[98] O tipo de imaterialidade da alma deve entender-se não como uma abstracção da matéria, da qual nada restaria senão a figura abstracta do eu, mas como nível de complexidade categorial. A alma, qualquer que seja o seu estatuto, não deve ser tomada jamais como "um particular" perante outro particular, o corpo ou a materialidade. Ela não se relaciona com o corpo como um particular perante outro particular "mas relaciona-se com o particular do mesmo modo como o verdadeiro universal se estende sobre a particularidade".[99] A alma é o universal que confere unidade à dispersão material, é a vida compreendida na sua simplicidade, ou recaída na simplicidade, como patamar categorial sobre o qual se irá construir a filosofia do espírito. Ela é, na expressão aristotélica, "segundo a *possibilidade*, tudo".[100]

A alma, espírito naturalizado e simplicidade indeterminada da vida, vai determinar-se em particularizações sobre as quais Hegel funda uma antropologia filosófica, percorrendo temas como sejam o das influências naturais sobre o carácter geral e singular dos povos e dos indivíduos, as idades do homem, o hábito, o sonho, a hipnose ou a doença mental. O espírito, que contém em si a possibilidade de se encontrar como consciência de si e razão, ocorre na realidade particularizado e ligado a fenómenos naturais, ambientais e característicos que vão fornecer uma base antropológica para o desenvolvimento da história e da formação em direcção à libertação do espírito. Estas particularizações constituem a base sobre a qual o espírito possui a sua existência contingente, que Hegel busca resolver num processo de "supressão" ("Aufhebung"), cuja chave está em que os níveis mediados podem ser novamente tomados como imediatos. Assim, um nível de complexidade como, por exemplo, a unidade funcional do vivente, embora permaneça indissociável da base física e material que pressupõe, vai autonomizar-se e retornar ao imediato, receber o estatuto ontológico do *ser*, e é então um novo começo, como uma nova possibilidade "de ser, segundo a possibilidade, tudo". Esta possibilidade depende também da sua capacidade, tendencialmente ilimitada, de retroagir e formar à sua medida a base natural de onde partiu.

Hegel emprega, especialmente ao nível da filosofia do espírito, a sua noção lógico-dialéctica de que *o conceito se torna juízo*, cujo sentido geral é que qualquer universalidade, qualquer ponto de unidade, ou centro de organização subjectiva pode desenvolver-se e constituir princípio de auto-determinação e de determinação da alteridade. O *conceito* resume em si o diferente, não como

[98] Ib. § 389 A.

[99] "[...] sondern wie das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besonderen verhält" (ib. 48, § 389 Z).

[100] "[...] der *Möglichkeit* nach Alles" (ib. § 389).

essência abstracta que elimina a diferença do diferente, mas como a *"alma* do concreto".[101] Isto significa que o conceito é o que conduz qualquer ente ao auto-desenvolvimento. Cada patamar, que em princípio é pura idealização, é capaz de recair na imediatez e constituir um novo ser e um pressuposto para um novo desenvolvimento. A passagem ao novo desenvolvimento, é entendida como análoga à passagem do conceito ao juízo. E o *logos* deverá, do mesmo modo, constituir a explicitação do sujeito nos diferentes predicados que o realizam. A racionalidade e dizibilidade do real resultam desta auto-judicação em que o imediato se desenvolve.

O espírito apreende-se no seu outro e *a partir* dele e, por isso, a sua negatividade não se exprime primariamente como abstracção de uma essência, mas como *formação*, como processo de conferir forma ao seu outro. O espírito não é, assim, um outro, lado a lado com o seu outro, não é, por conseguinte, um *algo* – senão numa forma muito rudimentar da apresentação que se poderia atestar em determinadas produções estéticas ou religiosas. O estatuto do espírito é o de um retorno à imediatez e, por conseguinte, é o momento imediato do processo de complexificação da natureza. Esta imediatez é designada por Hegel "alma", porque é *princípio* motor do concreto, a indeterminação capaz de auto-determinação. A explicação natural dos fenómenos do espírito não fica então, de modo nenhum, excluída. Poderá ser, quando muito, filosoficamente menos interessante, na medida em que uma tal explicação não faça menção à capacidade de autonomização dos patamares de complexidade lógica alcançados, ou seja, que não puder realizar a diferenciação categorial entre diferentes níveis de objectos.

O retorno à imediatez que esta determinação de diferentes patamares de complexidade representa, significa um aparente apagar das determinações anteriores numa nova indeterminação, apagamento que opera como pressuposto e suporte autónomo para novos desenvolvimentos. Esta é a noção de *"fundamento"* desenvolvida como resultado da lógica da reflexão,[102] e que opera em cada transição dialéctica. Esta noção operou nas transições que se desenrolaram em toda filosofia real em geral, mas manifesta-se de modo mais evidente nas grandes cisões do real constituídas pela *Orgânica* e pela *Fenomenologia*, ou seja, pelo emergir da *vida* e da *consciência*. O retorno à imediatez constrói uma unidade onde as determinações constituintes das mediações anteriores ficam suprimidas e perdem a sua autonomia como determinações, passando à categoria de momentos subordinados, que não mais se põem livremente. A autonomia passa a pertencer ao momento integrador, que é base, ou fundamento para um desenvolvimento autónomo.

[101] "[D]ie *Seele* des Konkreten" (1816, 35).

[102] Cf. 1813, 64ss.

A "alma" é então o retorno da vida à imediatez, o que significa que é a posição autónoma e principiadora da unidade subjectiva do organismo vivo. Este perde a sua autonomia em relação à unidade subjectiva, cujo significado só poderá ser apreendido a partir de categorias adequadas. A alma é, consequentemente, por um lado, a vida como universalidade simples, que permite um ulterior desenvolvimento, ou seja, é a forma da vida recolhida na sua interioridade, por outro, a alma é o novo patamar de imediatez, o universal ainda indeterminado que vai permitir o desenvolvimento do espírito consciente.

A naturalidade do espírito, a alma, está dotada das particularidades dos "espíritos do local"[103] que, longe de constituírem uma determinação essencial dos homens, são contingências que o patamar de racionalidade universal do espírito vai reintegrar e mediar.

A alma é a unidade simples do corpo vivo, é toda a espiritualidade que o corpo manifesta, pela sua capacidade expressiva no gesto, na postura, no riso, no choro, na entoação da voz,[104] etc. Assim, "a vivacidade deste meu corpo consiste em que a sua materialidade não é capaz de ser para si, não me pode oferecer nenhuma resistência, mas está-me submetida, penetrada em toda a parte pela minha alma".[105] A alma permite um "inconsciente estar relacionado"[106] com o mundo e consubstancia-se numa *"disposição afectiva"*[107] que atravessa a totalidade do espírito subjectivo. A alma constitui o fundo, como o "poço" pré-consciente de disposição, afectividades e capacidades, e manifesta-se nas representações desconexas do sonho, é a "totalidade de relações"[108] em que o homem se encontra no organismo e perante o seu mundo. Na sua alma, "cada indivíduo é uma riqueza infinita de determinações de sensações, representações, conhecimentos, pensamentos, etc."[109] Ela exprime-se igualmente nas disposições de uma consciência mágica, e estende-se até aos fenómenos do denominado "magnetismo animal", das perturbações psíquicas e outras.[110]

As diferentes bases físicas do espírito, as determinações particulares das "almas", não interferem decisivamente na universalidade do desenvolvimento espiritual. Do mesmo modo como na filosofia da natureza a questão empírica

[103] "Lokalgeister" (1830, § 394). Sobre o tema v. Bourgeois, *Hegel. Les actes de l'esprit* (Paris, 2001), 19-24.

[104] Cf. 1830, 103-104, 113, 115, § 401 Z.

[105] "Die Lebendigkeit dieses meines Körpers besteht darin, daß seine Materialität nicht für sich zu sein vermag, mir keinen Widerstand leisten kann, sondern mir unterworfen, von meiner Seele uberall durchdrungen [...] ist" (ib. 110).

[106] *"[B]ewußtlose[s]* Bezogenwerden" (ib. 107).

[107] *"Stimmung"* (ib.).

[108] "Totalität der Verhältnisse" (ib. 120, § 402).

[109] "Jedes Individuum ist ein unendlicher Reichtum von Empfindungsbestimmungen, Vorstellungen, Kenntnissen, Gedanken, usf." (ib. § 403).

[110] Cf. ib. 120, § 402 Z; 156, § 406; 163, § 406 Z; 191, § 410 Z.

da evolução era considerada "desinteressante", também agora as particularidades empíricas do homem ou da sua alma são consideradas filosoficamente irrelevantes. Assim, e.g., "da sua ascendência não se pode retirar nenhuma razão para o direito, ou falta dele, do homem à liberdade e ao domínio. O homem é em si racional; aí reside a possibilidade da igualdade de direitos de todos os homens."[111] Do mesmo modo, a origem empírica e particularidades locais do homem ficam relegadas para a contingência empírica, de menor interesse filosófico, além de inteiramente irrelevante para qualquer determinação de predicados que relevem de uma ordem categorial superior, a da razão.[112]

4.1.11. As idades do homem

Mas a particularidade deverá ainda singularizar-se, e expressar-se nas diferenças da alma individual. Esta está inserida num processo educativo que a vai conduzir e integrar na forma da universalidade da consciência, que permitirá um novo desenvolvimento. O retorno ao universal, "ao saber e querer do universal, à recepção da cultura universal disponível"[113] é o processo educativo, "esse *transfigurar* da alma"[114] onde o trabalho do conceito é desenvolvido de modo maximamente real e concreto. Aqui, a acção é por excelência a base da formação como transcensão dos limites da subjectividade encerrada na simples identidade. Ao agir sobre o outro e sobre o mundo, o eu age sobre si próprio e se torna concreto. No elemento antropológico, no desenvolvimento natural da alma, a efectividade da universalidade é também o desenvolvimento ontogenético do indivíduo, a que a Adenda ao parágrafo 396 da *Enciclopédia* confere especial atenção. Também aqui, na "diferença da *criança*, do *homem* e do *idoso*" reside a "exposição das diferenças do conceito".[115] Aqui, o conceito liberta-se certamente de todo e qualquer formalismo lógico e está integrado com a naturalidade e a expressividade do corpo natural.

Este desenvolvimento fornece uma passagem concreta da natureza ao espírito, a partir da vida uterina, "destituída de oposição"[116] em direcção à

[111] "Aus des Abstammung kann aber kein Grund für die Berechtigung ode Nichtberechtigung der Menschen zur Freiheit und zur Herrschaft geschöpft werden. Der Mensch ist an sich vernünftig; darin liegt dir Möglichkeit der Gleichheit des Rechts aller Menschen" (ib. 57, § 393 Z).

[112] Assim, por exemplo, "[r]ücksichtlich der Rassenverschiedenheit der Menschen muß zuvörderst bemerkt werden, daß die bloß historische Frage, ob alle menschkliche Rassen von *einem* Paare oder von meheren ausgegangen seien, uns in der Philosophie nichts angeht" (ib.)

[113] "[...] zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zur Aufnahme der vorhandenen allgemeinen Bildung" (ib. 71, § 395 Z).

[114] "Dies Umgestalten der Seele" (ib.).

[115] "[Der] Unterschied des *Kindes*, des *Mannes* und des *Greises* [...] sind Darstellungen der Unterschiede des Begriffs" (ib. 77, § 396 Z).

[116] Ib. 79.

cisão e à objectividade. A criança desenvolve-se, primeiro naturalmente, depois, também espiritualmente, pela tomada de consciência da própria identidade,[117] que vem a par da aquisição da linguagem. Por outro lado, também a *postura erecta* do homem é, segundo Hegel, um efeito da acção recíproca entre a base natural e a capacidade objectivadora e universalizadora, tornadas autónomas, que a linguagem e a mão fornecem ao homem.[118] A par da apreensão da egoidade própria vem a posição erecta, que exprime, de modo tornado efectivo na natureza da espécie, não uma determinação originariamente natural, mas antes a *vontade* subjectiva e a sua objectivação.[119]

O jovem, por seu turno, opõe-se ao estado do "tempo da harmonia natural, da paz do sujeito consigo e com o mundo",[120] e inverte-o, por intermédio da projecção de ideais abstractos. Mas esta projecção e oposição radical à realidade existente é sintoma em primeiro lugar da falta de reconhecimento de que o lugar de realização do ideal é a realidade existente e a acção concreta, e que esse ideal, se pode ser real, então está já em realização, e se não está em realização, é irreal e não pode ser realizado. Assim, "que o universal substancial contido no seu ideal, já chegou, segundo a sua essência, ao desenvolvimento e à efectivação, não é compreendido pelo espírito arrebatado do jovem. A efectivação desse universal aparece-lhe como uma degradação do mesmo."[121] O confronto com a práxis concreta parece constituir a perda do ideal numa realidade composta por interesses e objectos particulares. Esta postura de cisão do mundo e relativamente a ele, será ultrapassada pela maturidade, o que acontece não imediatamente por alguma melhor compreensão ou reflexão abstracta da situação real do mundo, mas pela necessidade, que lhe é imposta, de nele se tornar activo segundo a sua realidade actual. A necessidade, contudo, que parece ser oposta ao ideal, e corresponder à renúncia do jovem a ele, apenas aparentemente se lhe opõe, porque a reentrada no mundo que ocorre uma vez ultrapassado o período juvenil é, na verdade, o reconhecimento objectivo e real da racionalidade intrínseca do real, que "o mundo é essa efectivação" do ideal.[122] A consciência e a liberdade subjectiva, com o seu poder crítico não desaparecem simplesmente no retorno

[117] Ib. 80.

[118] Cf. ib. 80, 82.

[119] Cf. ib.

[120] "[...] die Zeit der natürlichen Harmonie, des Friedens des Subjekts mit sich und mit der Welt" (ib. 77).

[121] "Daß das in seinem Ideal enthaltene substanzielle Allgemeine, seinem Wesen nach, in der Welt bereits zur Entwicklung und Verwirklichung gelangt ist, wird von schwärmenden Geiste des Junglings nicht eingesehen. Ihm scheint die Verwirklichung jenes Allgemeinen ein Abfall von demselben" (ib. 83).

[122] "Die Welt ist diese Verwirklichung" (ib. 84).

ao mundo, mas surgem como parte integrante desse mundo, como momento imprescindível da racionalidade do real. Que esta consciência e esta crítica existam é um *facto* inerente a uma realidade racional.

Aquilo que liberta o jovem da "tristeza pela destruição dos seus ideais" que foi aparentemente exigida pelas necessidades mundanas é "este conhecimento, bem como a intelecção da racionalidade do mundo".[123] A práxis e a formação que eleva o homem à universalidade só é eficaz na medida em que mantém o jovem ligado à necessidade real. "A simples formação não o torna ainda um homem perfeitamente livre; isto só o será pelo próprio cuidado prudente dos seus interesses mundanos."[124] Apenas aparentemente o filósofo realista defende um quietismo político e social, e condena incondicionalmente a oposição ao real.[125] Estas considerações, que descrevem o retorno da projecção de ideais de volta às preocupações limitadas das necessidades reais, devem ser inseridas numa perspectiva rigorosamente *antropológica*, como uma descrição normativa das condições de uma vida humana realizada e, consequentemente, não deve ser extrapolada imediatamente para o domínio político e social ou, sequer, ético. Uma tal extrapolação romperia a ordem do sistema. Em qualquer caso, a projecção dos ideais pode conduzir a uma oposição e perda de contacto com a realidade existente, cujo reconhecimento é certamente uma condição de toda a prática realizadora.

Na antropologia hegeliana, o homem é então dotado de diferentes modos e estádios relativamente pré-conscientes, mesmo de uma ligação aos "laços da naturalidade"[126] que conferem ao homem as bases sobre as quais, contudo, pode unicamente o espírito efectivar o seu "progresso". Esta ligação da alma à naturalidade, constitui uma naturalidade universal para o homem ou, por outro lado, a sensibilidade ainda indiferenciada sobre a qual a consciência reflectida terá de se formar,[127] e efectuar o seu progresso numa integração que é simultaneamente com a razão e com o mundo, ou seja, "formação" ("Bildung"). A formação é a explicitação integral da práxis como modelo da correcta infinidade por via da negação concreta e determinada dos limites próprios.

[123] "[... d]iese Erkenntnis sowie die Einsicht in die Vernünftigkeit der Welt [...]" (ib. 85).

[124] "Die bloße Bildung macht ihn noch nicht zu einem vollkommen fertigen Menschen; dies wird er erst durch die eigene verständige Sorge für seine zeitlichen Interessen" (ib.).

[125] Sobre este problema, v. o vasto contributo histórico e sistemático de Balsemão Pires, *Povo, Eticidade e Razão. Contributos para o Estudo da Filosofia Política de Hegel nos* Fundamentos da Filosofia do Direito, *na Perspectiva Histórica da sua Génese e Recepção à Luz da Reavaliação Crítica do Direito Natural Moderno* (Diss., Coimbra, 1999, Parte II).

[126] "Banden der Natürlichkeit" (1830, 95 § 399 Z).

[127] Cf. ib. 100.

4.1.12. A noção da "formação" espiritual

O termo "Bildung" não possui, neste contexto geral antropológico, somente o sentido de formação abstracta que exclui a ligação efectivada com o mundo. Se o termo *designa*, neste sentido, um processo apenas educativo e ideal, próprio de um período específico dentro da ontogénese do espírito na sua forma antropológica, a mesma palavra "Bildung" pode designar também um outro modo de relação à realidade igualmente fulcral para a auto-apreensão do espírito.

A "formação", no segundo sentido, também utilizado por Hegel neste contexto, reproduz fielmente a noção da *negatividade* lógica como possibilidade de retorno ao imediato que, constituindo um novo princípio autónomo, um renovado começo e um novo patamar categorial, é capaz não só de fundar um desenvolvimento inédito, mas também, a partir da sua própria autonomia, e do grau superior de integração que realiza, de suprimir as determinações anteriores, no sentido de as *subordinar* a si. Este princípio de autonomização expressa-se como "Bildung", *"formação"* no sentido enfático em que a alma consciente, ou o espírito, "toma posse" do próprio corpo.[128]

A alma é auto-relação realizada *a partir* do seu outro, onde está situada, e com que, de modo negativo, se identifica. A alma possui o seu conceito como liberdade auto-referida e realizada no seu mundo objectivo, e "para se tornar adequada a esse seu conceito, a alma tem de [...] tornar a sua relação com o seu corpo numa relação *posta* ou mediada pelo espírito, [...] formá-lo como um instrumento *hábil* e *apropriado* à sua actividade".[129] A "formação" ("Bildung") designa o processo de determinação do corpo pelo conceito próprio do seu espírito. Reproduzindo um movimento já conhecido das relações lógico-categoriais, o espírito torna-se substância por via da "formação" do próprio corpo. Este fazer-se *essência* ou *substância* do espírito como alma é uma interiorização, no sentido de recordação ["Erinnerung"] da subjectividade, onde a tomada de posse do corpo vem a par da sua separação em relação a ele. Ao reflectir-se no corpo, a alma reconhece-se nele, mas igualmente reflecte no sentido de se dirigir à sua interioridade para dela tomar posse, de tal modo que *à consciência do corpo corresponde a auto-consciência*. A alma liberta-se nesta sua "informação" ("Hineinbildung") na corporeidade,[130] e esta libertação é igualmente a sua identidade negativa consigo própria, o processo de negação que parte do corpo e da diferenciação

---

[128] Cf. ib. 190, § 410 Z.

[129] "Um diesem ihrem Begriffe entsprechend zu werden, muß die Seele [...] ihre Identität mit ihrem Leib zu einer durch den Geist *gesetzten* oder vermittelten machen, ihrem Leib in *Besitz* nehmen, ihn zum *gefügigen* und *geschickten Werkzeug* ihrer Tätigkeit bilden" (ib.).

[130] Cf. ib. 197, § 412 Z.

em relação a ele. A tomada de posse e formação do corpo é também o "sentimento da limitação do corpo" e, por conseguinte, a própria reflexão infinita da alma.[131]

A formação espiritual encontra-se, como identidade negativa, dependente da acção, como experiência dos próprios limites e a sua interiorização e tomada de posse dos mesmos. A formação representa a determinação e concretização do pensar na realidade e, da perspectiva da necessidade natural e dos impulsos próprios do corpo, ela é o "produzir da universalidade do pensar, [que] é o valor absoluto da formação".[132] "A formação é, por isso, na sua determinação absoluta, a *libertação* e o *trabalho* da libertação superior, a saber, o ponto de passagem absoluto para a substancialidade infinitamente subjectiva da eticidade, não mais natural, mas espiritual, que assim se elevou até à figura da universalidade."[133] Mais do que se referir somente ao corpo, como aqui mais nos interessou, a formação representa a exacta descrição real de um telos em efectivação, que não espera pelo fim do processo, estruturalmente idêntico, mas invertido, em relação à formação da realidade na lógica.

4.1.13. A Fenomenologia e a luta pelo reconhecimento

A formação e o processo de reconhecimento intersubjectivo que o sujeito tem de empreender no caminho da sua mediação com o seu outro, estão consignados na teoria da consciência designada por Hegel "Fenomenologia do Espírito". Na Fenomenologia, observa-se que o processo de libertação em que o espírito se encontra lançado possui sempre duas direcções. O espírito liberta-se retirando-se e retornando a si próprio a partir do seu outro, na medida em que se auto-manifesta e apreende mas, por outro lado, liberta-se, igualmente, apenas enquanto *forma* esse outro e a ele retorna ou, de outro modo, *nele* se constitui. O mesmo duplo movimento de libertação, de negação da sua naturalidade por um lado e, por outro, de necessidade de se dirigir à natureza, às suas condições e às bases da sustentação natural do espírito, será descrito no processo *fenomenológico* do reconhecimento. Com a posição do eu a partir da relação negativa da alma com o corpo, o espírito completa o movimento da sua libertação da natureza, de onde partiu, encontrando-se

---

[131] Ib.

[132] "Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens, [das] der absolute Wert der *Bildung* [ist]" (1820, § 20)

[133] "Die *Bildung* ist daher in ihrer absoluten Bestimmung, die *Befreiung* und die *Arbeit* der höheren Befreiung, nämlich der absoluten Durchgangspunkt zu der, nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit" (ib. § 187A).

a alma como reflectida na consciência de si. "Por intermédio desta *reflexão-em-si*, o espírito completa a sua libertação da forma do ser."[134] O eu possui agora a forma da *essência* e, conforme à estrutura categorial desta, subordina a si a totalidade da realidade exterior. Com esta determinação da alma à sua autonomia e auto-posição da sua negatividade, ela é consciência, a pura negatividade da essência, agora como sujeito real, "no qual o eu exclui de si a totalidade natural das suas determinações, como um objecto, como um mundo *que lhe é exterior*, e a elas se refere".[135]

Viu-se como a consciência, o simples aparecer das determinações da alma, assenta sobre a negatividade do eu e, por conseguinte, sobre a sua própria consciência de si. Esta identidade subjacente à consciência é, como determinação do sujeito real, a sua *certeza de si*, que se deve elevar à *verdade* da sua identificação com o objecto e consequente reconstituição da sua relação com o outro. Mas o modo pelo qual a consciência pode realizar a relação especulativa com o outro é o modo do *reconhecimento*, onde o sujeito é idêntico ao seu objecto.[136]

Entretanto, a questão da relação adequada entre este elemento que realiza a sua autonomia ao aparecer para si e fazer aparecer o seu outro, e este outro, não se poderá ficar pelo nível categorial da essência, porque a simples objectivação do corpo, ou a sua submissão, "faria dele – apesar da sua identidade comigo – algo de *negativo* perante mim e, consequentemente, *hostil*, e o forçaria a sublevar-se contra mim, e a vingar-se do meu espírito".[137] A libertação tem de ser um movimento de duplo sentido, categorialmente fundada na lógica da acção recíproca, – i.e., já no conceito – e fenomenologicamente apontada à resolução do conhecimento em auto-conhecimento, em conceito e, por fim, em reconhecimento. O momento degradado pela essência à situação de subordinação retorna, segundo Hegel, como o *essencial*, como o limite exterior de um sistema só na aparência estável, que vai novamente mediar esse sistema. Na verdade, o excluído pela essência, o *ser-posto* se revela como a própria essência – movimento que, na lógica da reflexão tinha parecido paradoxal, mas que encontra um motivo real no processo fenomenológico das relações de domínio.

Esta situação é referida de modo especialmente claro num Fragmento sobre a Filosofia do Espírito do período de Iena, onde Hegel escreve que

[134] "Durch diese *Reflexion-in-sich* vollendet der Geist seine Befreiung von der Form des Seins" (1830, 190, § 410 Z).

[135] "[...] in welchem das Ich die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine *ihm äußere* Welt, von sich ausschließt und sich darauf bezieht" (ib. § 412).

[136] Cf. ib. § 436 Z.

[137] "[...] auf diese Weise machte ich ihn zu etwas – trotz seiner Identität mit mir – gegen mich *Negativem*, folglich *Feindselig*, und zwänge ihn, sich gegen mich zu empören, an meinem Geiste Rache zu nehmen" (ib. 190, § 410 Z).

"cada logro que ele [sc. o homem] pratica contra a natureza, e com o qual se fixa dentro da singularidade da natureza, vinga-se contra ele próprio; o que ele dela retira é que quanto mais a subjuga, tanto mais vil se torna".[138] O domínio pontual, singular, que não seja obtido por uma verdadeira reflexão objectiva da natureza, permanece sempre um domínio que se inverte no seu oposto. Cada acção abstracta, sem a mediação da própria natureza, produz um homem igualmente abstracto e isolado das suas relações constituintes. A mesma inversão é típica da dialéctica da luta pelo reconhecimento, onde o escravo, o inessencial, acaba inevitavelmente, por se tornar o essencial. O medo, como representação pelo escravo dos seus próprios limites, a negação da satisfação imediata do desejo e a poiesis que, sob a determinação do trabalho, tem consequências praxísticas e, inversamente, são as três determinações do escravo que constituem princípios de destruição da certeza de si subjectiva. Ao obedecer, pelo medo, ao princípio da simples auto-conservação da sua subjectividade, o escravo inicia justamente o processo de mediação dessa subjectividade. O escravo recua diante da perspectiva da morte, parecendo conservar-se. Aquilo que ele conserva, porém, será uma subjectividade, inicialmente diminuída perante o senhor, mas potencialmente capaz de realizar a síntese entre a subjectividade negativa, dominadora, destrutiva ou consumidora de toda a alteridade, e a realidade objectiva, a corporeidade cultivada e os processos de libertação descritos, onde espírito e natureza se harmonizam.[139]

No trabalho, o espírito, agindo, toma posse do corpo, no mesmo passo em que se apropria do objecto livre sobre o qual trabalha. Isto não significa, porém, que Hegel considere o trabalho sob a forma mecanizada e industrial como formador, mas como uma outra violência contra a natureza, o que mais uma vez resulta claro dos textos de Iena.[140] Esta teorização da mecanização do trabalho retorna nas *Linhas Fundamentais do Direito*, como simples possi-

[138] "Aber jeder Betrug, den er gegen die Natur ausübt und mit dem er innerhalb ihrer Einzelgheit stehen bleibt, rächt sich gegen ihn selbst; was er ihr abgewinnt, je mehr er sie unterjocht, desto niedriger wird er selbst" (JSE I, 228).

[139] V. Reuswig, *Natur und Geist. Grundlinien einer ökologischen Sittlichkeit nach Hegel* (Frankfurt / New York, 1993), 123ss., 133-136. Especialmente marcante sobre esta questão é Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la* Phénomenologie de l'Esprit (Paris, 1968), esp. 173-180. Acerca do princípio filosófico do reconhecimento no período de Iena, cf. a obra de referência de Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes* (Freiburg / München, 1979), onde se defende que com esse princípio Hegel pretendia reunir o conceito moderno de liberdade com a eticidade da polis antiga (ib. 18), por intermédio da mediação entre a liberdade subjectiva do eu com as instituições da acção comum que o princípio do reconhecimento veicula (ib. 146, 190). A consciência individual só pode intuir a sua totalidade no povo onde se insere e reconhece (ib. 189-190). Sobre uma eventual perda de importância do reconhecimento e da determinação prática no período tardio de Hegel, v. Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption* (Stuttgart, 1982), 209.

[140] Cf. JSE I, 228, 230; II, 222-224, 206-207.

bilidade positiva de substituição do homem pela máquina na execução dessas tarefas, não ficando tematizado aí o lado destrutivo do trabalho mecânico.[141]

A "Fenomenologia", conforme exposta por Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vai completar-se na noção de razão. A razão representa a recuperação, num plano infinitamente mais vasto, das determinações da alma, objectivadas entretanto como determinações do objecto, repelido pela auto-reflexão negativa da consciência. A razão é o resultado do referido processo de reconhecimento. Ela parte de uma "*auto-consciência universal* [que] é o saber afirmativo de si mesmo no outro si-mesmo, em que cada um, como singularidade livre, possui *autonomia absoluta*".[142] Esta consciência universal é "o *conceito*, na medida em que não existe como simples ideia lógica, mas como a ideia desenvolvida até à auto-consciência".[143] Este é o ponto da efectiva realização da ideia, em si e para si, que terá de começar por se pôr como realização imediata, que carece de desenvolvimento.

4.1.14. As duas versões da Fenomenologia da Espírito

Uma comparação entre a estrutura da *Fenomenologia do Espírito*, obra independente de 1807, e o capítulo intitulado "Fenomenologia do Espírito" inserido na terceira parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a *Filosofia do Espírito*, mostra que a obra de 1807 abrange não só o capítulo com o mesmo nome, como também a generalidade da *Filosofia do Espírito*. Na ordenação da *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia*, assim como na *Fenomenologia* de 1807, à razão sucede o espírito. O tema das obras respectivas, o espírito, só se vai explicitar, e pôr-se para si, após o momento da realização da razão. A principal diferença entre as duas obras é que a *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia* conduz o momento do reconhecimento directamente até à razão, ao passo que a *Fenomenologia* de 1807 introduz uma longa série de mediações, que correspondem a uma análise extensiva da razão, que a *Enciclopédia* não retém. E, por outro lado, se o nome da divisão seguinte à "Razão" é nas duas obras a mesma, a saber, o "Espírito", o seu significado mostra-se, contudo, diferente.

Na *Fenomenologia* de 1807, a razão é essencialmente eticidade. "A essência *que-é-em-si* e *para-si*, porém, a qual ao mesmo tempo se representa, efectivamente e a si própria, como consciência, é o *espírito*. [...] O espírito, contudo, é *efectividade ética*."[144] Os temas do "espírito" na *Fenomenologia* são os temas

[141] 1820, § 198.

[142] "Das *allgemeine Selbstbewußtsein* ist das affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst, deren jedes als freie Einzelheit *absolute Selbständigkeit* hat" (1830, § 436).

[143] "[D]er *Begriff*, insofern er nicht als bloß logische Idee, sondern als die zum Selbstbewußtsein entwickelte Idee existiert" (ib. § 437 Z).

[144] "Das an- und fürsichseiende Wesen aber, welches sich zugleich als Bewußtsein wirklich und sich selbst vorstellt, ist der *Geist*. [...D]er Geist aber ist die *sittliche Wirklichkeit*" (1807, 288-289).

do "espírito objectivo" da *Enciclopédia*, eticidade, moral e direito, apresentados porém numa ordem diversa. Na *Fenomenologia*, a eticidade vai conduzir ao estado de direito, este à cultura, à "Aufklärung", à moralidade subjectiva, à religião e ao saber absoluto. Na *Enciclopédia*, a razão conduz ao espírito, como síntese do espírito subjectivo em geral, ao espírito teórico e prático, ao espírito objectivo – direito, moral e eticidade –, e ao espírito absoluto – arte, religião e filosofia.

A *Fenomenologia do Espírito* de 1807 constitui uma introdução e, provavelmente, também, uma exposição completa do sistema do ponto de vista da consciência.[145] Ela integra, se alguma coerência é possível conceder à obra,[146] a totalidade dos momentos espirituais conducentes ao saber absoluto. Trata-se de uma constituição do saber absoluto como integração de todas as formas da objectividade na consciência de si, que se irá compreender, do mesmo modo, como a sua própria superação.

Pelo contrário, a "Fenomenologia" enciclopédica não é uma exposição completa do sistema mais do que qualquer outro ciclo dialéctico do espírito, que parte da sua naturalidade em direcção à síntese, sempre novamente imediata, do sistema como um todo. A *Filosofia do Espírito* enciclopédica apresenta, assim, uma exposição realizada e "verificada" das potencialidades da *Ciência da Lógica*. A função específica da "Fenomenologia" na economia da *Filosofia do Espírito* enciclopédica consiste no desenvolvimento da *consciência subjectiva* em direcção à sua verdade, a *razão* que sabe de si. Esta última será desenvolvida já numa outra disciplina filosófica, a "Psicologia", que constitui uma teoria das faculdades cognoscitivas. A *razão*, enquanto objectividade da consciência, vai desenvolver-se não como *eticidade*, como na *Fenomenologia do Espírito* de 1807, mas vai permanecer ainda no âmbito do espírito subjectivo teorético, e desenvolver-se como *intuição, representação e pensar*, e apenas em seguida como *espírito prático* e como *espírito livre*. E somente após analisadas estas determinações ainda subjectivas do espírito é que a *Enciclopédia* irá transitar para o espírito objectivo, onde então surgirão o *direito* e, só depois disso, a *moralidade* e a *eticidade*.

[145] Esta tese é defendida por L. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*, Bonn, 1973, 40): "Ursprünglich als Einleitung ins System und gleichzeitig als erster Teil des Systems konzipiert, ist sie in ihrer endgültigen Gestalt in einer Hinsich das ganze System, also die Darstellung des Ganzen." A tese não é porém aprofundada suficientemente. Alguma evidência textual, embora indirecta, é apresentada entretanto por Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la* Phänomenologie de l'esprit *de Hegel* (Paris, 1985), 247.

[146] Cf. Siep, *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes". Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift" und zur „Phänomenologie des Geistes"* (Frankfurt a. M., 2000), 170. Tb. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (Freiburg / München, 1993), 196, 216; Fulda & Henrich (eds.), *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'* (Frankfurt a. M., 1973), 11.

O objecto da "Psicologia" hegeliana é, por um lado, a reunião do objecto da antropologia e o da fenomenologia, ou seja, é a síntese entre a alma, o imediato da vida, e a consciência, o negativo que idealiza esse imediato e se faz absoluta abstracção. Por outro lado, na psicologia encontra-se um retorno ao imediato, uma reposição do positivo que a consciência fenomenológica tinha abandonado. Hegel interpreta o objecto da psicologia assim definido como adequadamente tratado por uma doutrina das faculdades, em primeiro lugar o "Espírito teorético", dividido em "intuição", "representação" e "pensar", em segundo, o "Espírito prático" e, em terceiro lugar, o "Espírito livre".

4.1.15. A psicologia

A solução hegeliana para a classificação de uma doutrina das faculdades parece surgir com alguma arbitrariedade. Parece mais natural a ordem da *Fenomenologia do Espírito* de 1807, que conduz o resultado do processo do reconhecimento, por intermédio de uma análise de formas concretas, desde uma razão subjectiva até à concretude objectiva da eticidade. O que nesta obra corresponde ao espírito objectivo da *Enciclopédia*, é resultado de um desenvolvimento da razão, como observação do real e como efectivação da razão.

A arbitrariedade da ordem da *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia* deriva da introdução de uma teoria das faculdades entre a *consciência* e o *espírito objectivo*. A sua função é conduzir a razão, como consciência que se reconhece no seu objecto, até à liberdade formal com que se irá iniciar o espírito objectivo, i.e., até à "Doutrina do Direito". Esta doutrina das faculdades recebe o seu lugar na ordem sistemática ao se revelar uma doutrina da razão, ao reconstituir uma imediatez, e ao constituir uma relação, que é concreta, do saber ao seu objecto como uma relação vital e organísmica da *alma*, embora negativa e objectiva, i.e., como a *consciência*.

A psicologia resulta também, de modo indirecto, da reunião de consciência e auto-consciência. O esboço de objectividade do espírito alcançado com o processo do reconhecimento por via do qual Hegel reúne consciência e auto-consciência só vai ser recuperado, e de modo inteiramente formal, na transição do espírito subjectivo para o espírito objectivo realizado pelo espírito subjectivo prático, que explicitará a noção de liberdade subjacente ao espírito em geral e, também, a sua figura subjectiva. Esta intersubjectividade presente no espírito subjectivo, própria da síntese entre consciência e auto--consciência, vai ser por Hegel interpretada não como princípio de objectividade do espírito mas como "consciência universal". "A universalidade e a objectividade da auto-consciência sendo em si e para si [são] a *razão*."[147]

[147] "[D]ie an und für sich seiende Allgemeinheit und Objektivität des Selbstbewußtseins, – die *Vernunft*" (1830, § 437).

Esta será interpretada ainda como razão pertencente à subjectividade e, consequentemente, não como a razão concreta que opera no mundo – isto é, directamente como espírito objectivo e absoluto, mas como uma doutrina de faculdades, onde alguns dos temas tradicionais são dialecticamente reconstruídos.

A "consciência universal", unidade da auto-consciência e da consciência será interpretável como "razão", a qual é aqui, não ainda a razão especificamente hegeliana, objectiva, presente na eticidade ou na história, nem a razão absoluta, mas razão "psicológica", teorética, abrangendo intuição, representação, pensar e razão prática, composta essencialmente por pulsões e arbítrio.

A posição intermédia da "Fenomenologia" enciclopédica deriva de ter perdido, com a sua incorporação na *Enciclopédia*, qualquer função introdutória e pretensão de apresentar o sistema na sua totalidade, a não ser na medida em que qualquer ciclo dialéctico pode representar uma micro-exposição do sistema. A "Fenomenologia", capítulo da *Enciclopédia*, perde a sua dimensão de exposição integral do sistema, ou sequer de uma exposição integral do tema do "espírito" ou do conteúdo geral da "razão". Em geral, ela deixa de poder constituir a "história concebida" ou conceptual,[148] como foi originalmente pensada, capaz de integrar a totalidade dos conteúdos históricos, ideais e absolutos do espírito numa ordem específica da formação da consciência e da introdução à ciência, e que, na sua aparente desordem,[149] permitia mediar uma perspectiva estrutural da consciência, com uma perspectiva genética, de tipo objectivo e histórico. Na *Enciclopédia*, por outro lado, e já a partir do início do período de Nuremberga, em 1808, a Fenomenologia vai passar a se limitar a uma doutrina da consciência, que procede somente até ao limiar da objectividade, a "razão", sem transitar para as dimensões objectivas do espírito. E, segundo a ordem da *Enciclopédia*, mesmo a razão não irá transitar directamente ao espírito objectivo, como em 1807, pois que Hegel faz completar ainda, na *Enciclopédia*, o capítulo sobre o espírito subjectivo com uma teoria de faculdades do espírito, a Psicologia, que se segue à Fenomenologia e que precede a doutrina do Direito.

[148] "[B]egriffne Geschichte" (1807, 531).

[149] Sobre esta questão v. e.g., Petry, ("Introduction", in *Hegel's Philosophy of Nature*, London / New York, 1971, vol. 1, 11-177, 83), que considera que acerca da estrutura da obra "can hardly be argued that this sequence corresponds to anything in heaven, earth, or the waters under the earth"; cf. tb. Pöggeler, op. cit., 183-184; e Bonsiepen ("Erste zeitgenossische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes", in *Hegel-Studien*, 14 (1979), 9-38, 36), que constata que a obra aparecia facilmente a um juízo contemporâneo como "ohne wissenschaftliche Ordnung". Para uma explicação dessa ordem mista, v. Siep, *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes". Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift" und zur „Phänomenologie des Geistes"* (Frankfurt a. M., 2000, 78-79), para quem a sequência das figuras obedece a uma necessidade que só se revela à consciência filosófica, que descobre as "relações semânticas" que subjazem ao conceito.

A divisão em causa do capítulo do "Espírito subjectivo" em "Antropologia", "Fenomenologia do Espírito" e "Psicologia" encontra-se fixada desde muito cedo, ou seja, desde o Parágrafo 129 da *Enciclopédia Propedêutica*, datado de 1808 e anos seguintes. E permanece inalterada também nas edições de 1817, 1827 e 1830 da *Enciclopédia*.

Hegel não encontrou necessidade de alterar esta ordem enciclopédica, ainda que aparentemente arbitrária, que faz suceder à "Fenomenologia" uma "Psicologia". É que esta ordem vem garantir (1) o retorno à imediatez da alma, agora objectivada e dotada de consciência. A importância da psicologia é a de constituir o restabelecimento da relação positiva e inseparável entre o sujeito e o seu mundo, mas sob uma forma que incorpora também a negatividade da consciência. (2) A transição da "Fenomenologia" à "Psicologia" garante também que a recondução da consciência a uma positividade não se faz apenas por intermédio de um espírito objectivado, ou seja, ético e histórico, mas também subjectivo. Na *Enciclopédia*, a "Psicologia" reflecte e salvaguarda a importância da dimensão subjectiva, i.e., *gnosiológica* e *voluntativa* do espírito. E, por isso, esta disciplina apresenta o desenvolvimento de uma razão subjectiva teorética e prática que não se vai constituir nem apenas como teoria da consciência, onde certeza de si e verdade estão cindidas, nem como razão objectivada, na eticidade e na história, onde a certeza de si subjectiva está imersa na substancialidade ética.[150] Hegel concebe, assim, a razão não só como *razão objectivada*, ou como *consciência* – subjectiva e intersubjectiva –, mas como *faculdades* do espírito que,[151] embora subjectivas, podem fundar um conhecimento objectivo, sem consideração particular do problema da consciência ou da intersubjectividade. Aquilo que podemos concluir da psicologia hegeliana é que há um momento subjectivo do espírito, autónomo e imprescindível, capaz de proporcionar conhecimento verdadeiro do objecto, mesmo na abstracção dos contextos concretos do espírito, i.e., a partir da consideração de simples faculdades psicológicas.[152] Hegel considera, contrariamente a uma opinião generalizada, que o lugar primeiro da linguagem – independentemente da sua origem empírica – não é o domínio ético, cultural, histórico ou das trocas comunicativas, mas o pensar, dotado de uma inalienável liberdade subjectiva. Naturalmente, as limitações deste tipo de abordagem deverão ser expostas e conduzir a uma razão objectivada, no direito, na eticidade ou mesmo na história universal.

[150] Esta imersão parece absorver inteiramente a consciência moral. Mas Hegel não abandona o princípio da autonomia, apenas o pretende melhor determinar (cf. Wildt, op.cit., 106, 303). Cf. Caps. 2.8.6. e 2.8.7. supra.

[151] Cf. 1830, § 437 A.

[152] Completando, assim, com uma dimensão subjectiva do pensar aquilo que de outro modo seria somente uma "socialidade da razão" (v. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, 1994 , 3-9.).

A razão psicológica, que não é já mera consciência, nem ainda razão ética, moral e histórica, é desenvolvida a partir da verdade da consciência, o que significa que esta encontrou o seu objecto adequado e não é mais simples negatividade, abstracção ou subjectividade simples, mas subjectividade dotada de um princípio de verdade, uma consciência objectivadora. Ela é, por isso, *saber*, o que significa, consciência também subjectivamente *capaz de verdade*, e não somente enquanto inserida numa comunidade ou relação intersubjectiva. "A existência do espírito, o *saber*, é a forma *absoluta*, i.e., a forma que possui em si o conteúdo, ou o *conceito* que existe *como conceito*, que se dá existência a si mesmo."[153] A capacidade de enunciação da *verdade* passa não só pela *consciência e pelo espírito objectivo*, mas pelas *faculdades da razão, a intuição, representação e pensar*.

A solução, ou dissolução dialéctica dos problemas do conhecimento tinham sido apresentados, na *Fenomenologia* de 1807, como contradições internas da consciência sensível e das outras propostas de confirmação objectiva dos conteúdos da consciência. A razão é a solução da oposição entre sujeito e objecto e, então, ao nível da razão, as faculdades do espírito são confirmadas em geral pelo seu objecto. A inteligência não vai proceder como se "recebe[sse] impressões de fora, as *acolhe[sse*, como se] as representações surg[issem] através de *causação* por coisas exteriores [entendidas] como a sua causa, etc".[154] Porque a psicologia constitui um retorno à imediatez organísmica da *alma* e, consequentemente, também da *vida*, ela é reobjectivadora da consciência, constitui uma ligação entre sujeito e objecto que é um *retorno*, apenas possível e garantido pela ligação vital original entre os dois que a consciência só momentaneamente, pela sua negatividade, rompe. O conhecimento está, assim, ligado à função organísmica que a alma realiza no corpo vivo. A psicologia culmina numa teoria da *razão* que, embora diferentemente abordada, também é, na *Fenomenologia do Espírito*, esta confirmação geral do acordo das faculdades do sujeito com o objecto.[155]

A razão exposta na psicologia hegeliana não é mais uma consciência negativamente certa de si, mas razão real, porque realizada e realizadora. "Seja a *razão* simplesmente infinita, objectiva, posta como o seu *conceito*,

[153] "Die Existenz des Geistes, das *Wissen*, ist die *absolute* Form, d.h. die den Inhalt in sich habende Form, oder der *als Begriff* existierende, seine Realität sich selbst gebende Begriff (ib. § 442 Z).

[154] "[...] *Eindrücke* von außen empfange, sie *aufnehme* [...] die Vorstellungen durch *Einwirkungen* äußerlicher Dinge als der Ursache entstehen usf." (ib. § 445 A).

[155] Chama especial atenção sobre este acordo Wandschneider, "Die phänomenologische Auflösung des Induktionsproblems im szientistischen Idealismus der ‚beobachtenden Vernunft'. Ein wissenschafttheoretisches Lehrstück in Hegel *Phänomenologie des Geistes*" (in Vieweg (ed.), *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, München, 1998, 370-382), 375, 380-381.

então a realidade é o *saber* ou a *inteligência*; ou seja o *saber* tomado como o conceito, e então a sua realidade é esta *razão* e a realização do saber é o apropriar-se dela."[156] O saber fundado na razão significa que "eu sei, do conteúdo dos conhecimentos, que ele *é*, que tem objectividade".[157] O conhecimento e os conhecimentos são a forma de desenvolvimento do espírito em si mesmo, constituem a determinação do espírito e do seu objecto, que é uma determinação da razão em si mesma, do saber na sua unidade fundamental. É esta unidade fundamental que constitui o sujeito e o domínio da verdade. Este *saber*, fundado na ligação original entre sujeito e objecto na razão, é a base para todo o conhecimento objectivo específico, no mesmo passo em que este é a sua determinação mais além. A objectividade é o "espírito existente" e, como tal, é o próprio saber, o qual só alcança a sua verdade ao se desenvolver como conhecer concreto.[158] Aquilo que encontra, o espírito conhece e, ao objectivá-lo, determina o seu saber de si mais além na realidade. Assim, nas ciências em geral, trata-se de conhecer o mundo e, na filosofia "científica", trata-se de "conhecer" o absoluto.[159]

O saber ultrapassa a problemática gnosiológica abstracta de um sujeito ou de uma consciência subjectiva separada do seu objecto, cuja objectividade e verdade não mais se poderiam garantir, porque o conhecimento só pode surgir com sentido no contexto do sistema, a partir da síntese entre as determinações da alma e da consciência. Mas o saber deve determinar-se como conhecimento do objecto efectivamente diverso. E isto ele só pode realizar a partir da estrutura dialéctica da razão, que mostra a alteridade sempre como reconhecível e formadora da identidade. Com a razão, "o saber formal da certeza, dado que a razão é concreta, se eleva até ao saber determinado e conceptual".[160] Isto significa que a certeza subjectiva se torna verdade racional ao se compreender *a si e à sua liberdade e arbítrio próprios* como parte da realização, teórica e prática, da razão.

O espírito, nas suas faculdades subjectivas, possui a forma inicial da *intuição*. Esta deve ser a figura imediata de uma consciência que recupera a sua "alma" e a sua base organísmica, que retorna ao seu objecto de modo tal que a verdade possa coincidir com a sua certeza de si. A intuição é então a figura imediata da totalidade da razão,[161] conforme aliás também se chega

[156] "Die schlechthin unendliche, objektive *Vernunft* als sein *Begriff* gesetzt, so ist die Relität das *Wissen* oder die *Intelligenz*; oder das Wissen als der Begriff genommen, so ist dessen Realität diese *Vernunft* und die Realisierung des Wissens, sich dieselbe anzueignen" (ib. § 441).

[157] "Vom Inhalt der Kenntnisse weiß ich, daß er *ist*, Objektivität hat" (ib. § 443 Z).

[158] Cf. ib. § 445.

[159] "[D]ie absoluten Gegenstände zu erkennen" (ib. § 10).

[160] "Das formelle Wissen der Gewißheit erhebt sich, da die Vernunft konkret ist, zum bestimmten und begriffsgemäßen Wissen" (ib. § 445).

[161] Cf. ib. § 449 Z.

a enunciar na lógica.[162] A intuição é a validade objectiva própria da inteligência, como começo e imediatez, e é o puro saber, objectivo, autónomo, auto-fundado e verdadeiro. Neste processo, a intuição vai desenvolver-se como inteligência para retornar, já como vontade, a si própria e assim se realizar. A sua determinação é auto-mediação, ou seja, a condução da razão de volta à sua reflexividade própria, onde a dispersão material da intuição é evidenciada como auto-contraditória, pois que supõe sempre a unidade, ou seja, a interiorização em que o espírito retorna a si.[163]

O espírito, por via da razão e da inteligência assim determinadas, entende-se como subjectividade livre perante o seu mundo, realiza-se como vontade e razão, e põe as condições para a sua abordagem enquanto realidade objectivada do espírito, a que já não poderemos aqui atender, e seria objecto de um estudo no âmbito da filosofia moral, política e do direito. Mas o espírito põe assim, em última instância, retomando também a sua dimensão inevitavelmente ideal e subjectiva, as condições em que é espírito absoluto, ou seja, espírito que se sabe enquanto livre somente na sua ligação e reconciliação com o seu outro. O espírito subjectivo que se faz razão está a pôr as condições pelas quais, através da sua descoberta de si mesmo como dotado de um pensar autónomo, pode compreender o todo nas suas relações fundamentais.

O pensar, conforme situado ao nível do espírito subjectivo, não é, certamente, a reconciliação derradeira entre os momentos do sistema, que só será alcançada com o espírito absoluto, caracterizado por Hegel, no parágrafo final da *Enciclopédia* (§ 577), a partir da "ideia que eternamente é em si e para si, que se exerce, produz e deleita como espírito absoluto".[164] O espírito absoluto é aí definido como "*a razão que se sabe a si*, tem como seu meio o universal absoluto e cinde-se em *natureza* e *espírito*".[165] Todavia, o espírito como *pensar*, ainda que subjectivo, expõe já a forma reconhecível e claramente delineada dessa reconciliação, e é, por isso, expressamente definido em termos idênticos aos que vimos no parágrafo final da *Enciclopédia* caracterizar o espírito absoluto: também o pensar do espírito subjectivo é dito "a *verdade que se sabe a si*, a *razão que se conhece a si*".[166] Embora não contenha ainda a totalidade da significação concreta esquematizada pela lógica, o pensar subjectivo apresenta a mesma forma do conceito que opera em todo o real e em si mesmo, como "esse um e o mesmo centro, ao qual, como à

[162] Cf. 1816, 288.

[163] Cf. 1830, §§ 448, 449.

[164] "[...] die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt" (ib. § 577).

[165] "[...] *die sich wissende Vernunft*, [die] das Absolut-Allgemeine zu ihrer *Mitte* hat, die sich in *Geist* und *Natur* entzweit" (ib.).

[166] "[...] die *sich wissende Wahrheit*, die *sich selbst erkennende Vernunft*" (ib. § 467 Z).

sua verdade, retornam os opostos".[167] Apresenta, assim, como centro e núcleo especulativo, precisamente a mesma forma e função que, elevando as possibilidades significativas do pensar até à sua totalidade absoluta sistemática, a *Ciência da Lógica* desempenha para o sistema.

4.2. Os silogismos da ideia filosófica

4.2.1. O sistema e a ideia da filosofia

O retorno a si da ideia efectuado pelo espírito é orientado pela apreensão de si mesmo no seu outro, apreensão que resulta, assim como nos momentos do sistema anteriormente considerados, num retorno ao imediato. Para além da razão e do espírito objectivo, o imediato que finalmente se apresenta é a ideia da filosofia, onde o sistema se auto-apreende e compreende como um todo, e a auto-reflexão do conteúdo do espírito absoluto resume a totalidade do sistema como ideia filosófica. O espírito que se apreende a si, encontra-se como saber e como liberdade, num encontro em que as suas condições são também elas reflectidas e plenamente realizadas. Sistematicamente, conforme se viu, o movimento do saber é o da realização do conceito que se vai completar no momento em que o espírito retorna, a partir da exterioridade, à ideia absoluta exposta na lógica.

Tal retorno completa-se, segundo Hegel, na *ideia filosófica*.[168] O seu conteúdo é a ordenação da realidade do espírito ao auto-conhecimento, à forma do pensar, ao saber, que se reconhece na natureza, no espírito subjectivo, nas formas objectivas do espírito e, por fim, no espírito absoluto. O espírito absoluto é, então, saber de si, a reflexão concreta do saber como realidade e inversamente. O conceito preserva, nesta sua completação, a sua experiência e as suas mediações como a sua historicidade e diacronia próprias, e o todo é entendido, conforme requerido desde o Prefácio ao sistema que, em 1807, antecede a *Fenomenologia do Espírito*, como englobando o seu desenvolvimento.[169] Isto implica que a supressão da exterioridade com que a ideia absoluta se realiza no espírito não constitui um retorno simples à ideia lógica, mas que esta tem de incorporar em si a exterioridade, como sua negação, e o todo concreto das formas da subjectividade, da objectividade e da intersubjectividade. Vimos que o pensamento da exterioridade é o pensamento de cada categoria como contradição catalogada e ordenada na *Ciência da*

[167] "[D]as Denken aber [ist] dieses eine und dasselbe Zentrum [...], in welches als in ihre Wahrheit die Gegensätze zurückgehen" (ib. § 467).

[168] Cf. 1830, §§ 574-577.

[169] Cf. 1807, 5, 15.

Lógica. Esta deve ser entendida eminentemente como *exteriorização*, mas isto só o pode ser na medida em que, na expressão hegeliana, *transita consigo própria*. E, do mesmo modo, o sistema, porque é uma relação entre lógica, realidade e saber, *é a relação* pensada em cada tríade dialéctica presente na *Ciência da Lógica*. As relações sistemáticas podem ser em geral pensadas, em primeiro lugar, como as relações entre diferentes esferas do *ser* – determinadas entre si a partir do seu ser-outro relativamente às outras – ou, em segundo lugar, como diferentes modos de *aparecer* de uma essência idêntica, ou ainda, em terceiro lugar, como *particularizações* de um universal.

O espírito absoluto, onde o conteúdo da ideia absoluta se expõe de forma adequada, numa realidade dotada da complexidade da ideia, é a concretude do espírito integrando de forma idealizada a sua base natural. O espírito, assim entendido, é apreendido na sua forma plena na filosofia, que é a reunião das outras formas do espírito absoluto, a arte e a religião.[170] Pela sua forma conceptual e pensante, a filosofia distingue-se da primeira, que expõe o conteúdo absoluto à intuição, e também da segunda, que o expõe à representação. A dispersão figurativa e diferenciação da arte é reconduzida à necessidade substancial, que a religião expõe, e esta necessidade, então "é reconhecida como livre",[171] constituindo finalmente o objecto apropriado ao conceito e à sua apreensão filosófica na ideia. A transição da necessidade substancial religiosa para a liberdade filosófica corresponde à determinação da substância como conceito, ou pode encontrar um paralelo na passagem da lógica objectiva (doutrinas do ser e da essência) para a lógica subjectiva (doutrina do conceito). A filosofia é, por conseguinte, a conceptualização do conceito, o que significa, a sua concepção como realizando-se e, igualmente, como presente na realidade encontrada. O estatuto de realidade assim atribuído à filosofia significa que ela é auto-apreensão de uma realidade que é a sua própria manifestação. A filosofia é, como realidade complexa, a vida do espírito, a auto-manifestação que se apreende como tal.

A filosofia, como apreensão das relações constitutivas do pensar, recebe um estatuto ontológico. Ela expõe a relação do conceito, autónomo e auto-determinado, com a realidade, assim como a elevação desta à sua manifestação. As interacções complexas retornam à imediatez para constituir a subjectividade, que se reflecte a si própria de diferentes modos: como sentimento de si, como experiência do mundo e, por fim, ordenação intersubjectiva. Toda esta reflexão, enquanto movimento de relação entre a alteridade e a sua supressão, é saber, e saber cujo estatuto lógico e ontológico tem de ser claro para si próprio. Este saber é constitutivo ou determinante porque é a rela-

[170] Cf. 1830, § 572.

[171] "[...] als frei erkannt ist" (ib. § 572).

ção objectiva e universal de singulares dispersos. A filosofia é um domínio objectivo de pensamentos que podem ser apreendidos e expostos pelo espírito finito ao longo da história do seu desenvolvimento. Este é o mesmo conteúdo objectivo que se encontra, de modo menos satisfatório para o pensar, na arte e na religião. A filosofia recapitula e resume o processo em que o saber, inicialmente disperso nas formas intuitivas da arte, é reunido na substância da religião, e conduzido ao modo auto-consciente, pensado e justificado, da "razão que se sabe a si" na própria filosofia.[172] A filosofia preserva o conteúdo e é também, de modo transformado, o produto espiritual da arte e da religião. Ela é o "conhecer da *necessidade* do conteúdo como representação absoluta [religiosa], assim como da necessidade de ambas as formas" que a religião assume, a da representação e "*poesia*" exteriores, assim como da crença e do "interiorizar-se subjectivo".[173] A filosofia, constituindo a expressão livre do conteúdo da absoluta pressuposição da razão que reflecte, lança "um olhar para trás"[174] e manifesta o conteúdo a partir de uma unidade complexa. Na filosofia, contrariamente à arte e à religião, *o conteúdo está adequado à forma* da sua apreensão, ou manifestação.

A ideia da filosofia consiste na reunião infinita de forma e conteúdo. Esta unidade permite que a absoluta pressuposição do seu outro projectada pela reflexão se revele como a dispersão do real, como a diversidade incontida das espécies naturais, ou a multiplicidade figurativa do espírito, nas suas intuições artísticas e representações religiosas. Numa perspectiva fundamentalmente não-histórica como aquela que a *Enciclopédia* assume, em que a historicidade própria do desenvolvimento dialéctico está resolvida num sistema, o conteúdo da ideia filosófica está dado no desenvolvimento anterior, resumido e recapitulado, de modo absoluto, nas ideias da arte e da religião. Por isso "este movimento que a filosofia é, encontra-se já completado, porquanto ela, na conclusão, apreende o seu próprio conceito, i.e., apenas *olha retrospectivamente* para o seu saber".[175] A filosofia é essencialmente um movimento ordenado a uma ideia de autonomia e de unidade na cisão, ou nos mesmos termos com que no Fragmento de Sistema de 1800 Hegel descrevia a vida, um movimento de "ligação do ligado e do desligado".[176]

[172] "*[D]ie sich wissende Vernunft*" (ib. § 577).

[173] "Erkennen von der Notwendigkeit des *Inhalts* der absoluten Vorstellung sowie von der Notwendigkeit der beiden Formen [...]"; "subjektive[s] Insichgehen" (ib. § 573).

[174] "[D]ie Philosophie [...] nur auf ihr Wissen *zurücksieht*" (ib. 379, § 573).

[175] "Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d.i. nur auf ihr Wissen *zurücksieht*" (ib.).

[176] "Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung" (W 1, 422). Ou, na "Differenzschrift": "Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität" (GW 4, 64). V. tb., novamente, 1832, 63.

A filosofia reveste-se sempre de uma forma de algum modo diacrónica, que Hegel considera também circular. Esta circularidade é, todavia, a imagem do retorno permanente, a repetição, embora diferenciada, ou a diferença que supõe a manutenção de uma unidade que o desenvolvimento exige. O *fim* que a filosofia constitui em relação ao processo de exposição do conteúdo, composto de "ciências filosóficas", é um *fim* que significa retorno mediado, retorno que, outrossim, é para ser pensado como *essencial a cada ponto do sistema*, e não só, conforme surge de modo explícito, no seu termo. As alegações de Hegel, de que o fim repete o começo, segundo a forma circular referida,[177] implicam a possibilidade de reconhecer o termo final em todos os momentos do processo, como a sua lógica interna. É esta lógica que deve estar evidenciada na conclusão, onde a exposição explicitamente se apreende a si própria, e que Hegel entende como a ideia da filosofia.

4.2.2. Os três silogismos da ideia filosófica

As dificuldades de interpretação do modo como a filosofia apreende o seu próprio devir e desenvolvimento sistemático concentram-se em especial nos últimos parágrafos da *Enciclopédia*, onde são expostos os denominados três silogismos da ideia filosófica. Na primeira e na terceira edição, mas não na segunda, o fim da *Enciclopédia* consiste em três silogismos ("Schlüße") da ideia filosófica, expostos nos Parágrafos 475, 476 e 477 (e 575, 576 e 577 respectivamente). Na segunda edição, Hegel não apresenta esses silogismos, concluindo a *Enciclopédia*, de forma mais sóbria, com uma reflexão, no Parágrafo 574, sobre a ligação entre lógica e espírito, ou seja, entre a primeira e a última parte do sistema.

O termo, e conclusão da *Enciclopédia* diverge então nas três edições, e de modo especialmente significativo na segunda, de 1827, onde Hegel encurta a obra dos três parágrafos finais da primeira edição, para novamente os reintroduzir na terceira edição. Esta hesitação de Hegel em relação ao termo da *Enciclopédia*, e à exposição adequada da ideia filosófica, adverte-nos de que deve ser relativizada a importância dos três últimos parágrafos,[178] onde são expostos os muito frequentemente discutidos três silogismos da ideia filosófica.[179] Com efeito, Hegel considerou-os dispensáveis na segunda edição.

[177] Cf. e.g. 1832, 60; 1816, 304.

[178] É o que observa Hösle, *Hegels System* (Hamburg, 1988), 141.

[179] Cf. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* (Frankfurt a. M., 1965), 275ss.; Heede, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel* (Diss., Münster, 1972), 276ss.; ou Geraets, "Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie chez Hegel" (in *Hegel-Studien,* 10 (1975), 231-254).

Tratando-se de um momento crucial da obra, da sua conclusão, onde a totalidade do conteúdo anterior é condensada numa só categoria do espírito, não se poderá deixar de considerar que Hegel não iria pôr certamente de parte, na segunda edição da obra, algo que considerasse decisivo para o seu significado. Tem de ser aceite o facto de que a *Enciclopédia poderia*, num sentido bem real, acabar, como na segunda edição, no parágrafo 574, sem os três silogismos referidos, e deveria ainda assim considerar-se acabada e completa. A decisão de encurtar a obra num ponto chave deve ser entendida em todo o seu alcance, especialmente se atendermos ao "esforço ou, por assim dizer, a avareza" expressos por Hegel de, na preparação da segunda edição da obra, "deixar ficar tanto quanto possível" do material da primeira edição.[180]

A comparação dos textos da primeira e da segunda edição permite inferir aquilo que Hegel considerou suficiente para fazer de um parágrafo que apenas preparava, em 1817, o fim da obra, na sua palavra final.[181]

O texto do Parágrafo 474 da primeira edição, que introduz os silogismos e que corresponderá ao Parágrafo 574, o parágrafo final da segunda edição é como se segue: "Este seu conceito [sc. da filosofia] é a ideia *que se pensa a si,* a verdade sapiente (§ 183), ou o lógico com o significado de que é a universalidade *conservada* no conteúdo concreto. A ciência retornou, deste modo, ao seu começo, e o lógico é o seu *resultado*; foi suprimida a *pressuposição* do seu conceito, ou a imediatez do seu começo e o lado da *aparição* que ele nela aí tinha."[182] Este texto não era originalmente entendido como fim da filosofia do espírito e conclusão da *Enciclopédia*. Esta "aparição", ou "fenómeno" que o texto nos diz ser suprimida na ideia da filosofia, assumia, na primeira edição (doravante "1"), três formas, ou seja, o seu conteúdo era exposto nos três silogismos da ideia filosófica. A questão que se deverá desde logo levantar é sobre o estatuto e significado dos três silogismos da ideia da filosofia, concebidos em 1817, considerados dispensáveis em 1827, na segunda edição (doravante "2"), e novamente considerados úteis ou necessários à conclusão da obra em 1830, na terceira e última edição (doravante "3").

[180] "Das Bestreben, gleichsam der Geiz, soviel als möglich stehen zu lassen" (*Briefe von und an Hegel*, Hoffmeister (ed.), Hamburg, 1954, III, 149, cit in Pöggeler & Nicolin, "Zur Einführung", in Hegel, *Enzylopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Hamburg, 1991, XXVII).

[181] Gaerets empreende a comparação das três versões do texto (Gaerets, "Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie chez Hegel", in *Hegel-Studien,* 10 (1975), 231-254, 238), mas sem retirar as conclusões dos pressupostos, que nos parecem de salientar, de que estamos a lidar com uma versão hegeliana, embora provisória, do *fim* da *Enciclopédia*.

[182] "Dieser ihr Begriff ist *die sich denkende* Idee, die wissende Wahrheit [...] oder das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte *bewährte* Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische ihr *Resultat*; die *Voraussetzung* ihres Begriffs oder die Unmittelbarkeit des Anfangs, und die Seite der *Erscheinung*, die sie darin an ihr hatte, ist aufgehoben" (1817, § 474).

Se, num ponto de tal modo relevante, as concepções de Hegel puderem ser consideradas como coerentes é de esperar que o essencial do conteúdo pensado nos silogismos em causa esteja expressa nas alterações que Hegel introduz na segunda edição, e que permite fazer deste texto, do § 474 de 1, um texto conclusivo. Estas alterações são como se segue:

1ª edição (1817)	**2ª edição** (1827)
"Este seu conceito é a ideia *que se pensa a si*, a verdade sapiente ou o lógico, com o significado de que é a universalidade *conservada* no conteúdo concreto.	Este conceito da filosofia é a ideia *que se pensa a si*, a verdade sapiente, o lógico, com o significado de que é a universalidade conservada no conteúdo concreto como na sua efectividade.
A ideia retornou, deste modo, ao seu começo, e o lógico é o seu *resultado*.	A ideia retornou, deste modo, ao seu começo, e o lógico é o seu *resultado* como o espiritual;
Foi suprimida a *pressuposição* do seu conceito, ou a imediatez do seu começo, e o lado da *aparição*, que ela aí tinha."[183]	o qual se mostrou como a verdade sendo em si e para si e se elevou, a partir do seu juízo pressuponente, da intuição e representação concretas do seu conteúdo, ao seu puro princípio, simultaneamente como ao seu elemento."[184]

[183] Ib.

[184] "Dieser Begriff der Philosophie ist *die sich denkende* Idee, die wissende Wahrheit [...], das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit *bewährte* Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische ihr *Resultat*, als das *Geistige*, welches sich als die an und für sich seyende Wahrheit erwiesen, und aus ihrem voraussetzenden Urtheilen, der concreten Anschauung und Vorstellung ihres Inhalts in sein reines Princip zugleich als in sein Element sich erhoben hat" (1827, § 574).

Para constituir um momento conclusivo, a segunda edição acrescenta a referência à *efectividade* do conteúdo em que a universalidade lógica se conserva, e a especificação de que o lógico ressurge no resultado como o elemento *espiritual*. O lógico encontra-se, então, no fim, como realizado, ou como conduzindo à realização integral, que Hegel entende como espírito. A referência à efectividade do conteúdo concreto não impõe, contudo, por si só, que se tenha chegado ao final do sistema, uma vez que a frase se mantém inalterada na terceira versão, que faz novamente suceder a este parágrafo, final na segunda edição, ainda os referidos silogismos.

O elemento capital do texto 1 que é suprimido no texto 2 é a referência ao "fenómeno", ou "aparição". Uma parte do trabalho interpretativo tem de consistir na identificação deste "aparecer". Como se verá, ele pode referir-se quer a exposições do sistema, como a *Fenomenologia do Espírito*, a própria *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, e a *Lições* proferidas por Hegel, quer a partes do sistema, como a *Ciência da Lógica*, a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito*.[185] Julgamos, como se verá, que uma questão central é que os conceitos de "aparição", ou "fenómeno" constituem um modo insuficiente de determinar a relação entre as diferentes partes do sistema, ou dos seus elementos de determinação. O modo da "aparição" deverá ser suprimido, pela sua própria apresentação silogística, e transformado em "manifestação", ou seja, numa identidade reflexiva que se auto-diferencia. E esta auto-diferenciação, só pode ocorrer na medida em que o conceito se define como lógica dialéctica, fundado na *negatividade*, como natureza *real* e, por fim, como espírito, cujo ser é *manifestação*. Os silogismos dizem que todo este movimento é apreendido, de modo sintético, na própria filosofia como sistema "científico".

A importância do elemento da "aparição" na definição do modo da auto-reflexão e tematização com que termina a *Enciclopédia*, é confirmada pelo texto correspondente de 3, onde é dito que "é este aparecer, que em primeiro lugar, funda o desenvolvimento mais além",[186] ou seja, *é o elemento do "aparecer" que faz com que o texto não seja conclusivo*, ou peça ainda um desenvolvimento. Mas em 1, § 474, o "aparecer" já "foi suprimido". Em 1, é "esse aparecer [já suprimido, que] constitui em primeiro lugar o *silogismo*" da ideia filosófica que vai reexpor essa mesma supressão. Este facto faz duvidar da interpretação de Gaerets,[187] de que a primeira exposição do parágrafo seja *prospectiva*, e poderá dar razão em parte à crítica de H. Ulrici, que "toma [...] o

[185] Cf. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* (Frankfurt a. M., 1965), 268.

[186] "Es ist dieses erscheinen, welches zunächst die weitere Entwicklung begründet" (1830, § 575).

[187] Gaerets, "Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie chez Hegel" (in *Hegel-Studien*, 10 (1975), 231-254), 238.

esboço de Hegel dos silogismos filosóficos como uma simples »nota, com a qual nada é dito, porque ela nada contém além da reflexão subjectiva e arbitrária do filósofo«."[188] Hegel terá ajuizado, entre 1 e 2 que, estando a denominada "aparição" já suprimida, o "desenvolvimento mais além" pode ser dispensado. A hipótese a pôr é, então, de que os silogismos apenas reexpõem a supressão dessa aparição, que 1 introduz, no parágrafo 474, e suprime novamente, no parágrafo final, com o terceiro silogismo. Em 1, no Parágrafo 477, é explicitamente dito que "essas aparições são suprimidas na ideia da filosofia".[189] Em 3, pelo contrário, é eliminada a referência à supressão da aparição *antes* dos silogismos. Encontra-se aí apenas uma referência à "elevação" [sich Erheben] da "aparição" até ao elemento espiritual. A função dos silogismos é mostrar que o conteúdo da filosofia não deve ser entendido como "aparição", ou fenómeno, mas como *"manifestação"*. Ver-se-á que esta diferença, que parece irrelevante, aponta na verdade para conteúdos significativos bastante diferentes, conforme a tematização da *Ciência da Lógica*.

Como esclarecimento do sentido da "aparição" do conteúdo da filosofia, para o qual esta lança um olhar retrospectivo, e que apresenta de um modo suprimido, Bourgeois acentua a importância da diferença entre "aparição" ou "fenómeno" e "manifestação".[190] A ordem da Doutrina da Essência dá conta da diferença visada nesta distinção entre "aparição" (ou "fenómeno") e "manifestação" e evidencia os motivos do apelo que Hegel a ela faz na conclusão do sistema. Vamos encontrar na conclusão do sistema reafirmada a ideia de que dois modos de conceber a integração entre os diferentes momentos da ideia, i.e., das partes do sistema, são possíveis, e correctas dentro dos seus limites, mas não podem ser consideradas a sua palavra final. São estas concepções, nomeadamente, aquela que faz da lógica um interior essencial ou metafísico que se vai exteriorizar na existência real e, em segundo lugar, a concepção que faz da lógica uma forma que vai receber um conteúdo do seu exterior, ou a ele aplicar-se.

A "aparição" ("Erscheinung") é uma categoria da essência que se poderia traduzir também por "fenómeno", e que se desenvolve imediatamente como *existência* e *relação essencial*, e se resolve na relação entre *interior e*

[188] "H. Ulrici nimmt 1841 Hegels Entwurf der philosophischen Schlüsse für eine bloße »Bemerkung, mit der nichts gesagt ist, weil sie nichts enthält, als die subjektiv-willkürliche Reflexion des Philosophen« " (H. Ulrici, *Über Princip und Methode der Hegelschen Philosophie*, s/l, 1841, 287, cit. in Heede, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Diss., Münster, 1972, 280).

[189] "Diese Erscheinungen sind in der Idee der Philosophie aufgehoben" (1830, § 577).

[190] "Erscheinung" e "Manifestation". Ainda mais do que Fulda, dá especial relevância ao tema Bourgeois, "Présentation", in Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I - La science de la logique* (Paris, 1979, 7-111), 54.

exterior.[191] Isto é importante para a concepção do sistema no seu todo, porque significa que, na "aparição", ou no "fenómeno", ainda não estão resolvidas essas dualidades. A relação entre exterior e interior é, então, a dualidade entre o real e o elemento lógico que, segundo os silogismos da ideia filosófica, o sistema vem resolver. A "manifestação" ("Manifestation"), por sua vez, apenas surge depois de ultrapassada a dualidade entre exterior e interior, explana-se na *efectividade*, e constitui a *síntese de conteúdo e forma do absoluto*, ou seja, precisamente a unidade que a lógica, como procurámos mostrar, apresenta, e as restantes esferas do sistema reconstituem. "O conteúdo do absoluto é precisamente *manifestar-se a si próprio*".[192] Mas, por outro lado, "assim como a *manifestação*, que ele nada mais é – e além da qual não possui nenhum outro conteúdo, senão o de ser a manifestação de si – o absoluto é *a forma absoluta*".[193] Como tal síntese entre a forma e o conteúdo do absoluto enquanto essência, a "manifestação" é já, segundo a Doutrina da Essência, existência efectiva, ou *efectividade*, termo que justamente encontrámos como definitório da ideia filosófica e conclusão do sistema. A *manifestação* é, por conseguinte, uma determinação capital do espírito que se apreende a si.[194] O final do sistema, e a ideia da filosofia, expõem a superação de uma visão do sistema ligada à cisão entre exterior e interior, e entre conteúdo e forma, em favor de uma abordagem da forma como efectivada no seu conteúdo, e do interior, no exterior.

Observa-se assim que o texto de 1 refere a "aparição" no Parágrafo 474, expondo então o modo da sua supressão nos três silogismos filosóficos. O terceiro silogismo constitui já o resultado desta superação. É dito, no terceiro silogismo, que "estas aparições [do conteúdo] são suprimidas na ideia da filosofia."[195] Isto significa que apenas são propriamente "aparições" os dois primeiros silogismos, e que o sistema da filosofia é uma integração real entre os três elementos numa unidade efectiva e manifestativa. O terceiro silogismo refere a "aparição" já suprimida, cujo significado imediato apenas em 3 vem explicitado como "manifestação". Os silogismos, segundo 3, traduzem a "aparição" em "manifestação", ou seja, da simples existência em efectividade, onde *a diferença entre interior essencial e exterior existencial* está ultrapassada.

Assim, o texto do § 574 de 2 suprime coerentemente a referência à "aparição", de modo a dispensar igualmente a necessidade de a suprimir num modo de relação mais elevado, por intermédio de silogismos da ideia filosófica.

---

191 Cf. 1813, 126ss.

192 "[E]ben dies ist der Inhalt des Absoluten, *sich zu manifestieren*" (ib. 169).

193 "So als die *Manifestation*, daß es sonst nichts ist und keinen Inhalt hat, als die Manifestation seiner zu sein, ist das Absolute *die absolute Form*" (ib. 175).

194 "Die Bestimmtheit des Geistes ist daher die *Manifestation*" (1830, § 383).

195 Ib. § 477.

E acrescenta então, em contrapartida, a já mencionada referência à *efectividade* – que, como se disse, na lógica da essência é o correlato da manifestação –, antecipando assim, de certo modo, o conteúdo que, em 3, apenas surgirá como conclusão dos três silogismos filosóficos, no Parágrafo 577. 2 acrescenta ainda a menção à síntese do lógico com o espiritual – como o espiritual efectivo –, ou seja, o espiritual que retorna ao seu "puro princípio" e elemento. Esta *realização* da lógica é então também explicitável como "verdade em si e para si", que constitui a ligação do conceito à realidade ou, como o texto refere, a "elevação [...] do seu conteúdo ao seu puro princípio". A referência à verdade como síntese de conceito e realidade é também um elemento conclusivo de 2. Assim, os elementos conclusivos de 2 são que o espiritual se eleva ao seu *princípio lógico*, que é o seu elemento e a explicitação da sua verdade.

Um outro elemento conceptual em que o texto 2 diverge de 1, e que se pode presumir ser introduzido a fim de configurar a conclusão do sistema, é a referência ao *ponto de partida* da elevação da ideia filosófica em direcção à sua verdade em si e para si. Trata-se do "juízo pressuponente, da intuição e representação concreta do seu conteúdo", que fornecem o ponto de partida do seu retorno a si. Este período constitui uma importante clarificação. Aquilo que ele clarifica e especifica são os significados referidos no texto 1: "*a pressuposição* do seu conceito, ou a imediatez do seu começo". O conceito pressuposto e o começo imediato suprimidos em 1, são para ler como "intuição e representação concretas do seu conteúdo" e "juízo pressuponente". Estes dois elementos encontram-se categorialmente ligados como se segue.

A "intuição" e "representação" mencionadas referem-se claramente às formas da arte e da religião, ou seja, do espírito absoluto. E, por outro lado, a pressuposição do conceito é sinónimo do juízo pressuponente, ou reflexivo, conforme esclarece a lógica do juízo.[196] Uma vez que o "juízo" exprime a cisão e realização do conceito, a filosofia que faz dos "juízos" religião e arte um silogismo, i.e., é uma forma infinita e auto-fundamentada da razão. Assim, a intuição e representação concretas, mas dispersivas ou representativas, do conteúdo do espírito absoluto – arte e religião – têm o significado de uma partição do seu conteúdo universal, necessários à sua exposição e, como Hegel interpreta o juízo, necessárias também à *realidade* desse conceito. O espírito absoluto exprime-se e é real como arte e como religião. Mas *esta expressão está suportada na unidade essencial do conceito, que é pressuposta*, e que será recuperada, agora de modo explícito, e realizada no momento da ideia filosófica. Arte e religião são o *juízo* do *conceito* do espírito absoluto, pressupõem um universal concreto, ou um conceito que apenas

---

196 Cf. 1816, 86.7-11; 86.32-36.

se exprime adequadamente como filosofia. O retorno ao lógico é efectuado então, no âmbito do espírito absoluto, como o universal concreto exposto na realização, que é simultaneamente reflexão e juízo.

Com este retorno mais simples do espírito absoluto ao seu conceito, a segunda edição da *Enciclopédia* dispensa os três silogismos da ideia filosófica, cuja função deverá ser a de uma *explicitação* dessa mesma elevação das estruturas espirituais ao seu princípio lógico. 1 e 3 introduzem, a partir da noção do "aparecer", um "novo desenvolvimento". A ciência filosófica é, nas versões 1 e 3 "aparecer" e supressão desse aparecer.

Será a altura de se referir de modo mais explícito o texto de 3. Este texto repete a frase inicial do Parágrafo 574 de 2 e introduz alterações a partir da segunda:

3ª edição (1830)

"A ciência retornou, deste modo, ao
seu começo e o lógico é, assim, o seu
resultado
como o *espiritual*,
[o resultado é] que ele se elevou, a
partir do juízo pressuponente,
onde o conceito era apenas *em si* e o começo
um imediato, assim, a partir do *aparecer*, que
ele nele aí tinha, até
ao seu puro princípio, simultaneamente
como o seu elemento."[197]

O texto 3 elimina a referência à "*verdade* em si e para si", que se pode assumir, por conseguinte, como conclusiva em 2. Em seguida mantém, de 2, a referência ao *juízo* e liga-a agora à referência ao *conceito* que apenas surgia em 1. A ligação do conceito ao juízo é um desenvolvimento natural, que reúne a versão inicial com a segunda, e apoia-se, de modo evidente, na referida teoria do juízo reflexivo. 3 introduz assim uma mediação importante, que faltava em 1, a do *juízo* que, a partir do *conceito* conduz naturalmente ao *silogismo*, num processo de explicitação e concretude crescentes, que

[197] "Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische ihr *Resultat*, als das *Geistige*, daß es aus dem voraussetzenden Urteilen, worin der Begriff nur *an sich* und der Anfang ein Unmittelbares war, hiemit aus der *Erscheinung*, die es darin an ihm hatte, in sein reines Prinzip zugleich als in sein Element sich erhoben hat" (1830, § 574). Optou-se por dividir as linhas na tradução de modo a facilitar a comparação com os textos acima transcritos dos §§ correspodentes em 1 e em 2.

constitui um movimento de realização e efectivação. Em 3, ao contrário de 1, os silogismos conclusivos surgem na sequência do conceito pressuposto e do juízo pressuponente. O conceito do conteúdo é, assim, pressuposto pelo juízo em que se realiza, e exposto como desenvolvimento racional no silogismo.

Em seguida, o texto de 3 retorna a 1, ocultando porém a referência ao começo e ao imediato como formas específicas do espírito absoluto. Esta opção traduz a intenção de apresentar o começo imediato revestido de um significado mais geral, uma vez que a apresentação silogística do sistema poderá explanar, no seu desenvolvimento pleno e abrangendo a totalidade do sistema, aquilo que em 2, de maneira mais condensada, se concentra unicamente, mas de modo igualmente legítimo, nas figuras do espírito absoluto imediatamente anteriores à filosofia, a arte e a religião. Na verdade, o todo do sistema tanto pode ser reflectido a partir da sua totalidade integral, quanto apenas dos momentos do espírito absoluto. A fim de mostrar a justificação desta conclusão do sistema a partir somente da arte e da religião, Heede procura fazer ligar a arte e a religião, por um lado, que constituem as duas "aparições"[198] do espírito, à natureza e ao espírito, por outro lado, como partes do sistema integral, procurando encontrar em Hegel, com relativo êxito, os paralelos arte-natureza e religião-espírito.[199]

Por outro lado, surge resolvida em 3 uma aparente incongruência de 1, a saber, que o aparecer já suprimido da ideia é novamente suprimido no parágrafo final, com o terceiro silogismo. Isto conduzia os três silogismos para uma conclusão já antes alcançada, e tornava-os numa mera reexposição, dando alguma razão à crítica acima enunciada de Ulrici. Em 3 não há, como em 1, um *suprimir* do "lado do aparecer", mas um *elevar-se* (como em 2), a partir desse *aparecer*.

Poderá notar-se que o sujeito desta elevação realizada pela filosofia é diverso em 2 e em 3. Em 2 é o "espiritual" que se eleva ao seu princípio, ao passo que em 3 o sujeito é o "lógico", que se eleva, além da aparição, até ao seu elemento. É possível, assim, ler tanto, como em 2 e 1, a *elevação do espírito ao elemento lógico*, como em 3, a *elevação do lógico ao elemento espiritual*. A síntese que está em questão com a conclusão da *Enciclopédia* poderia ser interpretada nos dois sentidos sem dificuldade de maior, posto que, essencialmente, o desenvolvimento da filosofia real é em direcção ao espiritual, que novamente se vai reconhecer como o elemento lógico realizado e auto-manifesto.

[198] Cf. tb. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* (Frankfurt a. M., 1965), 283.

[199] Heede, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel* (Diss., Münster, 1972), 299-300.

Conforme sugere Fulda,[200] as questões prementes para a compreensão dos silogismos são a identificação da *"aparição"* e o sentido do *"desenvolvimento mais além"* que ela funda.[201] Apenas após o esclarecimento destas questões se poderá ler efectivamente o sentido dos termos envolvidos nos silogismos e o seu sentido geral.

Para se compreender a relação e a diferença entre "aparição" e "manifestação" é fundamental o recurso aos textos da *Ciência da Lógica* onde é definida a relação entre a interioridade e o seu aparecer, categorias que aqui definem a relação entre a lógica e a realidade.[202] "A essência tem de aparecer",[203] segundo a *Ciência da Lógica*. Isso, a essência realiza como a reflexão pela qual o ser é determinado como 'ser-posto'. O aparecer assim instituído é, inicialmente, apenas "aparência" que, dotada por meio de um processo dialéctico interno, de um "fundamento", aparece então como "aparição": "a sua aparência completa-se na aparição [ou fenómeno]".[204] "Mas na medida em que esta [sc. a essência] é fundamento, ela determina-se realmente através da sua reflexão que se suprime a si mesma, ou que retorna a si."[205] A essência é "aparição" ou "fenómeno" uma vez que o advérbio *"realmente"* lhe é, de modo quase inconspícuo, acrescentado. Como tal, ela é *existência*, ou seja, "um ter-saído da negatividade e da interioridade".[206] A descrição lógica aplica-se, certamente, ao processo descrito nos parágrafos finais da *Enciclopédia*, onde está em causa o ter-transitado da lógica, como negatividade e interioridade, ao real e à existência, e que possui aí, por isso, uma "aparição" e "fenómeno", a partir da qual vai retornar, como manifestação conceptual, a si, devendo então concluir-se que as três partes do sistema são uma unidade substancial e conceptual que se auto-diferencia segundo as relações tematizadas na lógica.

A "aparição", ou o "fenómeno", é a *existência real do elemento lógico*, a qual vai assumir as três formas, que correspondem aos três silogismos da ideia filosófica. O motivo da exposição dos silogismos, recorde-se, é o de conduzir aquilo que se dá somente como "aparição" à "manifestação",[207] ou

---

200 Fulda, op. cit., 284, 286.

201 1830, § 575.

202 Se Fulda, como se viu, levanta claramente a questão do significado da "aparição" que vai fundar o desenvolvimento posterior, nem Gaerets nem Hösle recorrem de modo consistente ao texto da lógica que o define. Fulda, em parte (op. cit., 283-286) e sobretudo Bourgeois ("Présentation", in Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I - La science de la logique*, Paris, 1979, 7-111, 54), chamam a atenção para a questão.

203 "Das Wesen muß erscheinen" (1813, 104).

204 "Ihr Schein [sc. der Reflexion des Wesens] vervollständigt sich zur Erscheinung" (ib.).

205 "Indem aber dieses [sc. das Wesen] aber Grund ist, bestimmt es sich real durch seine sich selbst aufhebende oder in sich zurückgehende Reflexion" (ib.).

206 "Ein Herausgegangensein aus der Negativitat und Innerlichkeit" (ib.).

207 Cf. Fulda, que intitula um ponto do seu comentário: "Die Verwandlung der Erscheinung in Manifestation" (op. cit., 284).

seja, suprimir as relações de interioridade e de exterioridade, ou de forma e de conteúdo, como decisivas para a determinação das relações sistemáticas mais gerais. Como "manifestação", a lógica e as suas "aparições" exteriores na natureza e no espírito encontram-se numa unidade fundamental, para além das diferenças entre interior e exterior, ou de forma e conteúdo do absoluto. Indicar a constituição desta unidade essencial é a função desempenhada pelos silogismos. Em 2, onde o fim da *Enciclopédia* é o termo do espírito absoluto, não há referência à "aparição" ou à "manifestação", mas ao retorno do espírito ao seu princípio lógico realizado. Em 3, por seu lado, é frisado que este desenvolvimento ocorre a partir do lógico em direcção ao espírito, e que parte de uma "aparição", ou seja numa existência real que vai ligar interior e exterior. É um processo apresentado como fundado na negatividade que se tem de negar, porque é processo de exteriorização e interiorização ou de um juízo, cuja forma se vai estender em silogismos e sistema. Se o *processo* for lido como "aparecer", ainda que o fim e o começo, o lógico e o espiritual sejam dados, o processo vai dialecticamente reinterpretar-se em formas mais concretas da exteriorização existencial e real da negatividade lógica. A reinterpretação do sistema visa, em 1 e 3, evitar a fixação do processo como "aparecer". 1 frisa que a "aparição" é suprimida, e procede mostrando que tal supressão significa que o sistema deve ser entendido ao nível de um "conceito sapiente", um saber que tem as suas determinidades "como o saber universal que permanece imediatamente em si nas suas determinações".[208] O conceito como ideia lógica absoluta, não se exterioriza simplesmente em esferas outras que ela mesma mas, desde o seu começo, quando a alteridade intervém, configura-se logo *como* essa relação. Assim, o processo é, desde o seu começo, conforme Hegel esclarecerá em 3, manifestativo.

As várias interpretações disponíveis dos silogismos parecem confluir, no essencial, para a interpretação do conteúdo dos seus termos como referindo as partes do sistema. Segundo Hösle, "os três silogismos correspondem a três partes do sistema [...]. Na medida em que o acento cai sobre diferentes partes do sistema, também se altera a interpretação do todo".[209] Tratar-se-ia de uma diferença de "ponto central".[210] Aquilo que seria necessário explicar são os motivos desta mudança de acento ou a pertinência de diferentes "interpretações"[211] ou "pontos centrais". Gaerets, por sua vez, apresenta os silo-

---

208 "[D]er wissende Begriff", "als das allgemeine in seiner Bestimmtheit unmittelbar bey sich bleibende Wissen" (1817 fin., § 477).

209 "[D]ie drei Schlüsse [...] drei Systemteiler entsprechen [...]. [I]ndem der Akzent auf ein jeweils anderes Systemteil fällt, auch die Deutung der ganzen Enzyklopädie sich verschiebt" (Hösle, *Hegels System*, Hamburg, 1988, 142).

210 "Schwerpunkt" (ib.).

211 "Deutungen" (ib.).

gismos não como correspondendo a diferentes partes do sistema, mas como "diferentes leituras" do sistema, uma objectivadora, outra subjectivadora, outra, por fim, absoluta. Ambas as interpretações parecem fazer justiça ao texto.[212] As interpretações mais antigas, que viam em cada silogismo uma referência a diferentes obras de Hegel, como a *Enciclopédia*, a *Fenomenologia do Espírito* e diferentes *Lições* parecem estar hoje suficientemente rebatidas.

Consideramos porém, contrariamente a Heede, que o Parágrafo 574 não se pode referir à lógica como momento central do sistema, posto apresentar, como se viu, a sua *totalidade*. Heede, e também Hösle, vêem no Parágrafo 574 a exposição do desenvolvimento apenas da *Ciência da Lógica*. Esta interpretação é acertada no seu princípio, mas é difícil de enquadrar com a referência ao *espiritual* como resultado, que Heede se vê compelido a considerar como uma "relíquia" ou "cicatriz" deixada pelo rearranjo do texto para a segunda edição, que se manteve na terceira.[213] E haveria que acrescentar que também teria de ser entendido então como uma tal "cicatriz" a referência ao "lógico com o significado de que é a universalidade conservada no conteúdo concreto como na sua efectividade". Isto refere claramente o lógico como fim da filosofia do espírito, ou o retorno ao início da ciência no fim de *todo* o sistema – e não se restringe à Lógica. Esta tese, que procura ler no § 574 (ou 474 de 1) uma referência exclusiva à Lógica tem o seu motivo primeiro na intenção de reservar sucessivamente o § 575 (ou 475 de 1) para o enunciado da perspectivação do sistema a partir da filosofia da natureza, o § 576 (476 de 1) para o mesmo enunciado a partir da filosofia do espírito subjectivo, e o § 577 (477 de 1), o final, para o enunciado do sistema a partir da filosofia do espírito absoluto, a culminar, finalmente, na religião.[214] Pelo contrário, consideramos nós que o § 574 se refere à totalidade do sistema sob a figura da "aparição", e os seguintes dedicam-se à superação e transformação dessa aparição em manifestação – conforme procurámos fundamentar. O § 575 apresenta o sistema a partir da perspectiva da natureza, o § 576, da perspectiva do espírito e o § 577, finalmente, à perspectiva centrada sobre a *Ciência da Lógica*.

Este horizonte filosófico, que Hegel reconhece como a sua última palavra sobre o sistema, corresponde precisamente àquele que procurámos, no

[212] Para bibliografia geral sobre o tema e mais interpretações, cf. Heede, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel* (Diss., Münster, 1972), 276-279 e 280-284.

[213] Heede, op.cit., 302.

[214] A conclusão que faz da religião o ponto culminante do sistema, e que passa pela interpretação referida dos silogismos em questão, surge explícita em Theunissen: "Wir können bei der Logik nicht stehenbleiben, weil wir die 'Erscheinung' vorfinden, die nach § 568 der Gott erschaffen hat. Sie ist es, welche die weiter nämlich die über die Logik hinausgehende Entwicklung 'begründet'" (Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat,* Berlin, 1970, 312).

presente trabalho, apresentar. O silogismo final da ideia filosófica, de modo condensado, não expõe mais do que a tese que procurámos ao longo do nosso estudo demonstrar, i.e., de que a Lógica é o centro dialéctico do sistema, que se cinde especulativamente, a partir de si mesma, nos dois momentos do real. A Lógica (ou, nos termos de Hegel, "o lógico") não é, por conseguinte, de modo nenhum secundarizada em relação ao espírito, como pretende a generalidade das interpretações dos silogismos da ideia filosófica apresentadas – porque as categorias lógicas são a essência do espírito, sem as quais ele não é vivo. Procurámos, assim, expor e desenvolver aquela que é a palavra final do filósofo acerca do seu próprio sistema, palavra que carecia de uma interpretação adequada, posto que se encontra recolhida por detrás de um texto condensado e críptico, a que acesce somente uma simples citação de Aristóteles, apresentada por Hegel sem mais comentários, no parágrafo final (§ 577) da *Enciclopédia*: a especulação lógica, como *noesis noeseos*, realiza-se na natureza e encontra a sua verdade no espírito que a ela retorna. Perante um naturalismo redutor e um nominalismo que se aproxima cada vez mais da recusa de toda e qualquer universalidade, a qualquer nível, não é demais repetir hoje, com Hegel, que "não se poderia, nos nossos dias, fazer lembrar demasiadas vezes que aquilo que diferencia o homem do animal é o *pensar*".[215] Daí a necessidade imperiosa de o espírito retornar à Lógica, como sua instância crítica, pluralizante e esclarecedora. Tal é o cerne da filosofia sistemática.

Consideramos então que os silogismos apresentam graus sucessivos de integração especulativa entre as três partes do sistema, conforme atestado aliás, sem deixar lugar a dúvidas, pelo texto da Adenda ao Parágrafo 187 da *Enciclopédia*, a que os intérpretes optaram por não dar a atenção devida: "O sentido objectivo das figuras do silogismo é, em geral, que todo o racional se revela como um triplo silogismo e, na verdade, onde cada um dos termos pode ocupar tanto o lugar de um extremo quanto do termo médio, o mediador. Este é, a saber, o caso com os três termos da ciência filosófica, ou seja, a ideia lógica, a natureza e o espírito."[216] A Adenda conclui, de modo inequívoco, que no terceiro e último silogismo "o meio é a própria ideia lógica; ela é a substância absoluta do espírito e da natureza [...]. Estes são os elos do silogismo absoluto".[217] Assim, o primeiro silogismo, a primeira

[215] "[E]s kann in unseren Tagen nicht oft genug darin erinnert werden, daß das, wodurch sich der Mensch vom Tier unterscheidet, das *Denken* ist" (1832, 10 [subl. meu]).

[216] "Der objektive Sinn der Figuren des Schlusses ist überhaupt der, daß alles Vernünftige als ein dreifacher Schluß sich erweist, und zwar dergestalt daß ein jedes seiner Glieder ebensowohl die Stelle eines Extrems als auch die der vermittelnden Mitte einnimmt. Dies ist nämlich der Fall mit den drei Glieder der philosophischen Wissenschaft, d.h. der logischen Idee, der Natur und dem Geist" (1830, § 187 Z).

[217] "Ebenso ist drittens die logische Idee selbst die Mitte; sie ist die absolute Substanz des Geistes wie der Natur [...]. Dies sind die Glieder des absoluten Schlusses" (ib.). Assim compreende

apresentação do sistema, segundo o Parágrafo 575, constitui a ligação da lógica ao espírito via natureza, que a *Enciclopédia* exteriormente apresenta, não obstante a *Ciência da Lógica*, primeira parte do sistema já mostre, como pudemos confirmar, que a complexidade das relações entre forma lógica e conteúdo real não pode ser entendida de maneira satisfatória sob a "forma exterior do *transitar*".[218] Trata-se de um silogismo imediato, ou do ser-aí, na forma de uma sequência mediada pelo particular, entre termos apenas exteriormente ligados entre si. Esta forma exterior implica, na verdade, uma mediação pelo singular, o espírito, e uma reflexão acerca da essência, que reúne os três momentos.

Este primeiro silogismo apresenta a síntese entre o lógico (universal) e o espírito (singular) realizada pela natureza (particular), e assume o "ponto de vista do próprio espírito",[219] como verdade da transição. Mas a pressuposição que o espírito tem de fazer da *natureza*, torna-o um ponto de passagem reflexiva, ou da "reflexão espiritual".[220] Esta reflexão constitui a elevação, referida no parágrafo 574, do espírito, a partir da natureza, em direcção ao lógico. Segundo este modo de integração, a forma da ciência altera-se. No primeiro caso, ela é um percurso objectivo, no segundo é um "*conhecer* subjectivo".[221] No segundo silogismo, o espírito reúne as esferas separadas da natureza e da lógica. No primeiro silogismo, a ligação entre os extremos – lógica e espírito – parecia ser feita pela natureza, mas era o espírito pensante que, na verdade, o fazia. Esta situação é exposta pelo segundo silogismo. Mas a ligação realizada pelo segundo silogismo entre a natureza e a lógica desenvolve-se, na verdade, na dependência da mediação que é realizada pelo universal lógico. Por este motivo, finalmente, no terceiro silogismo "é a ideia da filosofia, que tem como meio *a razão que se sabe a si*" mesma,[222] ou seja, retoma o ponto já explicitado no parágrafo 574, onde se encontrou a "ideia que se pensa a si mesma, a verdade sapiente".

Os silogismos expressam que o todo é o resultado e o seu processo, e o resultado reapresenta o processo como integrado nele próprio. A natureza e o espírito, o desenvolvimento objectivo e a sua aparição são os extremos que a lógica, efectivada como espírito, ou a própria filosofia, reúne no silogismo

os silogismos também Jarczyk (*Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris, 1980, 40), embora sem referir esta passagem. A autora observa que Hegel, no texto do parágrafo final da Enciclopédia, evita referir a palavra "lógica" (e também "liberdade), explicando o facto porque "si ces deux termes alors ne sont pas nommés, c'est parce que qu'ils informent le tout, dont ils sont à la fois le principe et l'élément" (ib. 283).

[218] "[D]ie äußerliche Form des *Übergehens*" (1830, § 575).

[219] "[D]er Standpunkt des Geistes selbst" (ib. § 576).

[220] "[G]eistige Reflexion" (ib.).

[221] "[S]ubjektives *Erkennen*" (ib.).

[222] "[D]ie Idee der Philosophie, welche *die sich wissende Vernunft* [...] zu ihrer *Mitte* hat" (ib.)

final da *Enciclopédia*. O conhecimento é, por conseguinte, objectivo, segundo aliás é imposto pelo desenvolvimento silogístico de todos os processos concretos e racionais. O lógico, "com o significado" espiritual "do conteúdo concreto" é um meio universal, que não só transita, como aparece e também se desenvolve, nos extremos, a natureza e o espírito, como suas manifestações.

A intelecção presente nos silogismos poderia ser explicitada claramente por um texto da lógica: "o efectivo é, por conseguinte, *manifestação*, ele não é arrastado, pela sua exterioridade, para a esfera da *alteração*, nem é um *aparecer* de si *num outro*, mas manifesta-se a si, ou seja, ele é, na sua exterioridade, *ele mesmo,* e apenas *nela* é *ele mesmo*, a saber, apenas como movimento que se diferencia de si e [a si se] determina."[223] O lógico, como Hegel sublinha em 3,[224] é o efectivo, que se mantém ele mesmo na sua manifestação, nomeadamente na natureza e no espírito, e estes igualmente se mantêm como manifestação da ideia lógica na sua elevação ao espírito absoluto. A apresentação silogística do sistema corresponde àquela que melhor justiça faz ao processo de exteriorização e retorno *que termina na realização do mediador*, que é, no silogismo final, o universal, ou seja, *a Lógica*. Como procurámos mostrar ao longo do nosso estudo, e os silogismos da ideia filosófica confirmam, a Lógica é o universal concreto que não está com a realidade somente em relações de alteridade (i.e., do nível do ser-aí), e de exteriorização (i.e., ao nível da essência), mas constitui uma só unidade conceptual com as outras partes do sistema. A filosofia de Hegel consiste afinal na *realização* do mediador universal, que é a lógica como realidade natural e espiritual, uma vez que o começo é abstracto e o fim apenas retorno ao começo.

4.2.3. Considerações finais

Embora a ligação entre lógica, natureza e espírito pudesse ser adequadamente explicitada por *qualquer* categoria genuinamente lógica, os diferentes elementos deverão ser entendidos como idênticos no princípio do sistema, que se poderia comparar à "semente" do "vivente inteiro na forma interior do conceito".[225] A "coisa mesma"[226] hegeliana é constituída pela ligação entre a singularidade e a universalidade realizadas, ou também, em geral, pela ligação sistemática entre o universal, como pura validade lógica, o particular,

[223] "Das Wirkliche ist darum *Manifestation*, es wird ducrh seine Äußerlichkeit nicht in die Sphäre der *Veränderung* gezogen, noch ist es *Scheinen* seiner in *einem Anderen*, sondern es manifestiert sich, das heißt, es ist in seiner Äußerlichkeit *es selbst* und *nur in ihr*, nämlich nur als sich von sich unterscheidende und bestimmende Bewegung, *es selbst*" (1813, 175).

[224] 1830, § 574.

[225] "[D]er Keim ist so das ganze Lebendige in der innerlichen Form des Begriffes" (1816, 226).

[226] "Sache" (1830, § 577).

como a base natural de toda a existência, e o singular, como o espírito, onde a práxis e a historicidade, determinações fundamentais do sistema, plenamente se realizam.

Vimos como a exteriorização da lógica na natureza é melhor explicitada na categoria que exprime a relação mais simples, a do mero "ser-outro". Pelo contrário, o retorno do espírito ao seu livre conceber-se a si mesmo e à sua necessária pressuposição natural, deve ser definido a partir da relação mais complexa, a da mediação entre o singular e o universal no silogismo.

A forma, ou a lógica do sistema pode ser dita silogisticamente, como mediação integral entre os três momentos do conceito. A Lógica, instância em geral fundamentadora, é também o universal, ou "o poder criativo, como a negatividade absoluta que se refere a si mesma. Como tal, ele [sc. o universal] é o diferenciar-se em si."[227] A negatividade contém em si o gérmen do sistema, uma vez que é a simples possibilidade diferenciadora e, em simultâneo, uma relação absolutamente universal entre quaisquer entidades. A exposição do espaço lógico, como espaço universal da relação, não obedece a regras previamente determinadas, mas apenas à explicitação da negatividade – que é também, concretamente, liberdade. Esta é como uma génese absoluta, a capacidade produtora e normativa do sistema, um universal que simultaneamente se expande em novas e mais complexas relações, e se realiza na particularidade da natureza e na singularidade do espírito, ou como a acção cuja realização é o seu próprio exercício. O espírito desempenha a função do singular, posto que é dotado de historicidade, onde a normatividade lógica se pode explicitar, fixar, retornar ao imediato e desenvolver mais além. A historicidade é um curso singular de acontecimentos integrado num todo universal, e a característica do espírito enquanto tal é a singularidade que se inscreve no universal.

A exposição silogística do sistema é o meio de dar conta, do modo o mais explícito, da mediação entre os três momentos do conceito como os três momentos de um sistema onde se desenvolve uma autonomia do domínio da pura *validade* lógica, integrado com a natureza e o espírito. O espírito é concebido como retorno ao imediato e é o momento do máximo significado real dentro do sistema. Ele é o singular, o efectivamente real que tem, pela sua própria actividade, de ser inserido num universal que, para ele, é o *reconhecimento*. O reconhecimento, porém, não se limita nem ao mero conhecimento da natureza pelo espírito, e à correspondente atitude prática perante a natureza, nem ao reconhecimento simplesmente intersubjectivo, que permanece ao nível do espírito. Este reconhecimento tem três momentos: o espírito conhece a natureza e o seu outro na medida em que *se conhece a si mesmo na lógica como fundamento do sistema*.

[227] "[E]s ist *schöpferisch Macht* als die absolute Negativität, die sich auf sich selbst bezieht. Es ist als solche das Unterscheiden in sich" (1816, 38).

A acção efectiva não é nunca a de um sujeito isolado perante o outro sujeito ou o seu objecto. A acção concreta é aquela em que o sujeito se sabe integrado na sua realidade natural e espiritual. Não pretendemos, por isso, que a filosofia de Hegel é, em primeiro lugar, uma filosofia da acção. Pretendemos, no entanto, que o aparente privilégio da teoria pode ser entendido como uma teoria da práxis que não a confina a uma teleologia finita. O absoluto hegeliano resulta da síntese entre a teoria e a prática, ou seja, da compreensão de que a práxis eficaz é aquela que intimamente se associa à teoria e à realidade, rejeitando quer um practicismo ou decisionismo que não parte do conhecer, quer um utopismo que pretende ensinar a realidade, e fracassa perante as infinitas particularidades da mesma. Observámos como a acção é possível e parte integrante da descrição da realidade e do conhecimento em todos os níveis do sistema – mas que a sua determinação infinita coincide com a sua síntese com a teoria, i.e., é *esclarecimento*.[228]

No silogismo entre lógica, natureza e espírito, a natureza é o momento de *realização* das relações categoriais da lógica, e entendida como dotada de uma liberdade que tem de ser respeitada pelo espírito que visa o seu reconhecimento. O sistema é apenas a relação entre estes três domínios, que pode ser dita silogisticamente, mas que pode, do mesmo modo, ser explanada por qualquer outra das categorias da *Ciência da Lógica*, e verificar-se, novamente, em qualquer momento da natureza e em todas as configurações do espírito em geral. O sentido de *cada* categoria lógica – do pensar em geral – é, na verdade, a explicação do sistema, e a sua apreensão pelo espírito é a compreensão desta relação entre a realidade e a sua reflexão. Mas, do mesmo modo, a compreensão de cada momento do real natural e espiritual é possibilitado pela sua inserção, mais ou menos imediata, no sistema.

A lógica é "a ligação mais bela, que de si mesma e daquilo que mantém reunido faz uma unidade suprema".[229] A ideia diferencia-se nas esferas do sistema. E, contudo, esta é "uma diferença pela qual não surge uma finitude, mas onde a finitude é justamente suprimida".[230] Finitude e infinidade estão ligadas pela relação especulativa, onde os momentos diferentes se reúnem e integram de forma diferenciada. O significado, ou o pensar objectivo é, para o homem, essa relação.

[228] Assim, "[d]er Sklave weiß nicht sein Wesen, seine Unendlichkeit, die Freiheit, er weiß sich nicht als Wesen – und er weiß sich so nicht, das ist, er denkt sich nicht. Dies Selbstbewußtsein, das durch das Denken sich als Wesen erfaßt, und damit eben sich von dem Zufälligen und Unwahren abtut, *macht das Prinzip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit aus*" (1820, 21A) [subl.meu].

[229] "Der Band schönstes aber ist das, welches sich selbst und das, was es zusammenhält, auf Höchstes Eins macht" (Vorl. 8, 39). Trata-se de um comentário de Hegel ao *Timeu* de Platão.

[230] "[...] ein Unterschied, wodurch keine Endlichkeit entsteht, sondern worin die Endlichkeit ebenso aufgehoben ist" (ib. 42).

Bibliografia

1. Edições de Obras de Hegel

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, ed. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Friedrich NICOLIN, Gisela SCHÜLER et al., Felix Meiner, Hamburg, 22 vols., 20 publicados.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Werke* [1970]. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva MOLDENHAUER & Karl MICHEL, 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und andere Schriften aus der Heidelberger Zeit*, [1817-] ed. Hermann GLOCKNER, 5. Auflage der Jubiläumsausgabe, Sechster Band, Friedrich Frommann – Günther Holzboog, Stuttgart, 1988.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie*. In der Textedition von J. HOFFMEISTER, Felix Meiner, Hamburg, 1995.

G. W. F. HEGEL, *Naturphilosophie. Band I. Die Vorlesungen von 1819/1820*, ed. Karl-Heinz ILTING & Manfred GIES, Bibliopolis, Napoli, 1982.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828*, ed. Franz HESPE & Burkhard TUSCHLING, Felix Meiner, Berlin, 1994.

G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, ed. Walter JAESCHKE, Felix Meiner, Hamburg, 1993.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 3. Grieschiche Philosophie. II. Plato bis Proklos*, ed. Pierre GARNIRON & Walter JAESCHKE, Felix Meiner, Hamburg, 1996.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4. Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, ed. Pierre GARNIRON & Walter JAESCHKE, Felix Meiner, Hamburg, 1986.

2. Traduções de Obras de Hegel

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Hegel's Philosophy of Nature*, tradução, introdução e notas por M. J. PETRY, 3 vols., George Allen and Unwin, Humanities Press, London / New York, 1970.

G. W. F. HEGEL, *Prefácios*, tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo FERREIRA, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, sem local, sem data. [Lisboa, 1990]

G. W. F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, traduction de Jean HYPPOLITE, 2 vols., Aubier, Paris, 1941.

3. Outras Fontes

ARISTÓTELES, *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingue por V. G. Yebra, Gredos, Madrid, 1987².

ARISTÓTELES, *The Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, ed. e trad. H. P. Cook, Loeb Classical Library, Cambridge / London, 1996.

ARISTÓTELES, *Posterior Analytics, Topica*, ed. e trad. E. S. Forster, Loeb Classical Library, Cambridge / London, 1989.

ARISTÓTELES, *Physics*, ed. e trad. P. H. Wicksteed & F. M. Cornford, Loeb Classical Library, Cambridge / London, 1980.

J. G. FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reinhard Lauth & Hans Gliwitzky, Frierich Frommann, Stuttgart, 1962-.

I. KANT, *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Erhardt, Sechster Band, Georg Olms, Hildeshaim, 1961.

Isaac NEWTON, *Principia mathematica philosophia naturalis*, trad. de I. B. COHEN & A. WHITMAN, University of California Press, Berkeley / Los Angeles / London,1999.

PLATÃO, *Werke in Acht Bänden. Griechiesch und Deutsch*, ed. G. Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990.

F. W. von SCHELLING, *Ausgewählte Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.

4. Bibliografias

Erwin HASSELBERG & Frank RADTKE (eds.), *Hegels „Wissenschaft der Logik". Eine internationale Bibliographie ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert*, 3 vols., Passagen, Wien, 1993.

Wolfgang NEUSER, *Die Naturphilosophische und naturwissenschaftliche Literatur aus Hegels privater Bibliothek*, in Michael John PETRY (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad-Canstatt, 1987, pp. 479-499.

Wolfgang NEUSER, "Sekundärliteratur zu Hegels Naturphilosophie (1802-1985)", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad-Canstatt, 1987, pp. 501-537.

Hans-Christian LUCAS & Norbert WASZEK, "Literaturverzeichnis. Zu Hegels Logik, Philosophie der Weltgeschichte, Geschichte der Philosophie – Auswahl", in Hans-Christian LUCAS & Guy PLANTY-BONJOUR (eds.), *Logik und Geschichte in Hegels System,* Frommann Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1989, pp. 329-378.

5. Índice

Helmut REINICKE, *Register*, in Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Werke*, Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva MOLDENHAUER & Karl MICHEL, 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992, vol. 20.

6. Estudos

Erhard ALBRECHT, "Zu Fragen der methodologischen Funktion der Dialektik", in D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 154-163.

Leslie ARMOUR, *Logic and Reality. An Investigation into the Idea of a Dialectical System*, Van Gorcum, Assen, 1972.

Andreas ARNDT, "Natur und Geist. Hegels Naturphilosophie im Zusammenhang seiner systematischen Konzeptionen", in Andreas ARNDT et al., *Hegel: Natur und Geist*, Germinal, Bochum, 1988, pp.11-34.

Reinhold ASCHENBERG, "Der Wahrheitsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes""", in Klaus HARTMANN (ed.), *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegel Phänomenologie des Geistes*, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1976, pp. 211-308.

Christoph ASMUTH, "Hegel und der Anfang der Wissenschaft", in Christoph ASMUTH, Friedrich GLAUNER & Burkhard MOJSISCH (eds.), *Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz - Sprachtranszendenz,* B. R. Grüner, Amsterdam / Philadelphia, 1998, pp.175-202.

Christoph ASMUTH, "Começo e Forma da Filosofia. Reflexões sobre o Começo em Fichte, Schelling e Hegel", in *Revista Filosófica de Coimbra,* 13 (1998), pp. 55-70.

Christoph ASMUTH, "A Génese da Génese. A Noção de 'Desenvolvimento' na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e o seu Desenvolvimento", in *Revista Filosófica de Coimbra,* 18 (2000), pp. 309-323.

S. F. BAEKERS, "Die Zeit als Mitte der Philosophie Hegels", in *Hegel-Studien,* 30 (1995), pp. 121-143.

José BARATA-MOURA, *Totalidade e Contradição. Acerca da dialéctica*, Livros Horizonte, Lisboa, 1977.

José BARATA-MOURA, *A "Realização da Razão". Um Programa Hegeliano?,* Caminho, Lisboa, 1990.

Manfred BAUM, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn, 1986.

Manfred BAUM, "Wahrheit bei Kant und Hegel", in Dieter HENRICH (ed.), *Kant oder Hegel? über Formen der Begründung in der Philosophie,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, pp. 230-249.

Manfred BAUM, "Anmerkungen zum Verhältnis von Systematik und Dialektik bei Hegel", in D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 65-76.

Manfred BAUM, "Das Lebendige in Hegels früher Metaphysik", in Karen GLOY & Paul BURGER (eds.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus,* Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1993, pp. 224-237.

Werner BECKER, "Zum Verhältnis von „Vermittlung" und „Aufhebung" bei Hegel", in AA.VV., *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille, Lille, 1970, pp. 33-41.

Werner BECKER, "Das Problem der Selbstanwendung im Kategorienverständnis der dialektischen Logik", in Dieter HENRICH (ed.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion,* Bouvier, Bonn, 1978, pp. 75-82.

Werner BEIERWALTES, *Identità e Differenza* [*Identität und Differenz*], trad. de Salvatore Saini, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1989.

Wilhelm Raimund BEYER, "Hegels Nürnberger Werk", in Wilhelm Raimund BEYER (ed.), *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung,* Felix Meiner, Hamburg, 1982, pp. 1-14.

Mafalda Faria BLANC, "A Dinâmica da Ideia na "Lógica" de Hegel", in *Revista Portuguesa de Filosofia,* 55 (1999), pp. 459-484.

Harald BOEHME, "Das Leben als Idee. Die Idee des Lebens in Hegels 'Wissenschaft der Logik'", in Wilhelm Raimund BEYER (ed.), *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung,* Felix Meiner, Hamburg, 1982, pp. 154-163.

Wolfgang BONSIEPEN, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie,* Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1997.

Wolfgang BONSIEPEN, "Erste zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes", in *Hegel-Studien,* 14 (1979), pp. 9-38.

Wolfgang BONSIEPEN, "Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Evolutionstheorie", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 151-171.

Wolfgang BONSIEPEN, "Die Aktualität der Hegelschen Naturphilosohpie", in *Philosophische Rundschau,* 35 (1988), pp. 214-239.

Wolfgang BONSIEPEN, "Der Zusammenhang von Naturevolution und geschichtlicher Entwicklung in Hegels Berliner System", in Hans-Christian LUCAS & Guy PLANTY-BONJOUR (eds.), *Logik und Geschichte in Hegels System,* Frommann Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1989, pp. 293-322.

Marco BORMANN, *Der Begriff der Natur. Eine Untersuchung zu Hegels Naturbegriff und dessen Rezeption*, Centaurus, Herbolzheim, 2000.

Bernard BOURGEOIS, *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel,* Vrin, Paris, 1991.

Bernard BOURGEOIS, *Études hégéliennes. Raison et décision,* Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

Bernard BOURGEOIS, *Hegel. Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001.

Bernard BOURGEOIS, "Présentation", in HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I - La science de la logique,* texte intégral, présenté, traduit et annoté par B. BOURGEOIS, séconde édition, Vrin, Paris, 1979, pp. 7-111.

Bernard BOURGEOIS, "Hegel et la déraison dans l'histoire", in Hans-Christian LUCAS & Guy PLANTY-BONJOUR (eds.), *Logik und Geschichte in Hegels System,* Frommann Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1989, pp. 57-79.

Daniel BRAUER, "Die dialekische Natur de Vernunft. Über Hegels Auffassung von Negation und Widerspruch", in *Hegel-Studien,* 30 (1995), pp. 89-104.

Hermann BRAUN, *Realität und Reflexion. Studien zu Hegels Philosophie der Natur*, Diss., Heidelberg, 1960.

Hermann BRAUN, "Zur Interpretation de Hegelschen Wendung: frei entlassen", in AA.VV., *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille, Lille, 1970, pp. 51-64.

Olaf BREIDBACH, *Das Organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Königshausen + Neumann, Würzburg, 1982.

Rüdiger BUBNER, *Zur Sache der Dialektik,* Reclam, Stuttgart, 1980.

Rüdiger BUBNER, "La philosophie et ses apparences (Système et Phènomenologie)", in AA.VV., *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille, Lille, 1970, pp. 65-81.

Rüdiger BUBNER, "On Hegel's Signifiance for the Social Sciences", in Robert S. COHEN & Marx W. WARTOFSKY, *Hegel and the Sciences,* D. Reidel, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1984, pp. 143-159.

Rüdiger BUBNER, "Vollendung oder Aufhebung der Metaphysik in Hegels Wissenschaft der Logik", in Rüdiger BUBNER, *Innovationen des Idealismus,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, pp. 53-71.

Rüdiger BUBNER, "Hegel's concept of Phenomenology", in Gary K. BROWNING (ed.), *Hegel's* Phenomenology of Spirit*: a Reappraisal*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London, 1997, pp. 31-51.

Rüdiger BUBNER, "Überlegungen zur Situation der Hegelforschung", in *Hegel-Studien*, 36 (2001), pp. 43-60.

Gerd BUCHDAHL, "Conceptual Analysis and Scientific Theory in Hegel's Philosophy of Nature (With Special Reference to Hegel's Optics)", in Robert S. COHEN & Marx W. WARTOFSKY, *Hegel and the Sciences,* D. Reidel, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1984, pp. 13-36.

Gerd BUCHDAHL, "Hegel on the Interaction between Science and Philosophy", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 61-71.

John BURBRIDGE, *On Hegel's Logic. Fragments of a Commentary,* Humanities Press, Atlantic Highlands, 1981.

John BURBRIDGE, "Hegel's Absolutes", in *The Owl of Minerva*, 29 (1997), pp. 23-37.

Stephen BÜTTNER, "Hegel on Galilei's Law of Fall", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 331-339.

Franco CHIEREGHIN, "Storia della filosofia e sistema: il significato storico--speculativo della transformazione della metafisica in logica secondo Hegel", in Giancarlo MOVIA (ed.), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Cagliari, 1996, pp. 25-47.

Carlos R. V. CIRNE-LIMA, "Umgekehrte Logik", in Hans-Dieter KLEIN (ed.), *Letztbegründung als System?,* Bouvier, Bonn, 1994, pp. 121-168.

Carlos R. V. CIRNE-LIMA, "Brief über die Dialektik", in Dieter WANDSCHNEIDER (ed.), *Das Problem der Dialektik,* Bouvier, Bonn, 1997, pp. 77-89.

Malcolm CLARK, *Logic and System. A Study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel,* Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.

Daniel O. DAHLSTROM, "Hegel's Science of Logic and Idea of Truth", in *Idealistic Studies,* 13 (1983), pp. 157-180.

Lu DE VOS, "Hegel Enzyklopädie 1827 und 1830. Die Offenheit des Systems?", in *Hegel-Studien,* 31 (1996), pp. 99-112.

Jacques D'HONDT, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, 1966, Presses Universitaires de France, Paris, 1987.

Jacques D'HONDT, "Genèse et structure de l'unité de l'Esprit Objectif", in AA.VV., *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille, Lille, 1970, pp. 99-112.

Jacques D'HONDT, "Le Concept de la Vie, chez Hegel", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 138-150.

George DI GIOVANNI, "More Comments on the Place of the Organic in Hegel's Philosophy of Nature", in Robert S. COHEN & Marx W. WARTOFSKY, *Hegel and the Sciences,* D. Reidel, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1984, pp. 101-107.

André DOZ, *La logique de Hegel et les problèmes traditionels de l'ontologie,* Vrin, Paris, 1987.

André DOZ, "Hegel critique de Kant dans le champ de la philosophie de la nature", in *Revue Internationale de Philosophie*, 53 (1999), pp. 537-553.

Martin DREES, "The Logic of Hegel's Philosophy of Nature" in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 91-101.

H. DRÜE, A. GETHMANN-SIEFERT, CH. HAKENESCH, W. JAESCHKE, W. NEUSER & H. SCHNÄDELBACH, *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000.

D. DUBARLE, "Mouvement dialectique et formalisation logicienne", in AA.VV. *La Dialectique. Actes du XIVe. Congrès des sociétés de philosophie de langue française,* Presses Universitaires de France, Paris, 1969, pp. 124-128.

D. DUBARLE, "La critique de la mécanique newtonienne dans la philosophie de Hegel", in AA.VV., *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille, Lille, 1970, pp. 113-136.

Dominique DUBARLE, "La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence", in Dieter HENRICH (ed.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion,* Bouvier, Bonn, 1978, pp. 173-202.

Christa DULCKEIT-V. ARNIM, "Die Dialektik der drei endlichen Seinsbereiche als Grundlage der Hegelschen Logik", in *Philosophisches Jahrbuch,* 66 (1958), pp. 72-93.

Félix DUQUE, "Natur und Arbeit in der Hegelschen Logik", in *Hegel Jahrbuch* (1990), pp. 305-308.

Klaus DÜSING, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik,* 1976, Dritte, um ein Nachwort erweiterte Auflage, Bouvier, Bonn, 1995.

Klaus DÜSING, *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität,* Wilhelm Fink, München, 1997.

Klaus DÜSING, "Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel", in Dieter HENRICH (ed.), *Ist systematische philosophie möglich?,* Bouvier, Bonn, 1977, pp. 117-128.

Klaus DÜSING, "Hegels Begriff de Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes", in Dieter HENRICH (ed.), *Hegels philosophische Psychologie*, Bouvier, Bonn, 1979, pp. 201-214.

Klaus DÜSING, "Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels", in *Giornale di Metafisica,* VI (1984), pp. 315-358.

Klaus DÜSING, "Die Idee des Lebens in Hegels Logik", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 276-289.

Klaus DÜSING, "Syllogistik und Dialektik in Hegels Wissenschaft der Logik", in D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 15-38.

Klaus DÜSING, "Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung", in Hans-Christian LUCAS & Guy PLANTY-BONJOUR (eds.), *Logik und Geschichte in Hegels System,* Frommann Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1989, pp. 127-145.

Klaus DÜSING, "Hegel „Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins", in *Hegel-Studien,* 28 (1993), pp. 103-126.

Klaus DÜSING, "Strukturmodelle des Selbstbewußtseins. Ein systematischer Entwurf", in *Fichte-Studien,* 7 (1995), pp. 7-26.

Klaus DÜSING, "Dialektikmodelle. Platons „Sophistes" sowie Hegels und Heideggers Umdeutungen", in Dieter WANDSCHNEIDER (ed.), *Das Problem der Dialektik,* Bouvier, Bonn, 1997, pp. 4-18.

Wilhelm K. ESSLER, "Zur Topologie der Arten dialektischer Logik bei Hegel", in D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 198-208.

Helmut FAHRENBACH, "Sprachanalyse im Rahmen systematischer Philosophie", in Dieter HENRICH (ed.), *Ist systematische philosophie möglich?,* Bouvier, Bonn, 1977, pp. 341-363

Brigitte FALKENBURG, *Die Form der Materie. Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel,* Athenäum, Frankfurt a. M., 1987.

Brigitte FALKENBURG, "Hegel on Mechanistic Models of Light", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 531-546.

Brigitte FALKENBURG, "How to Save the Phenomena: Meaning and Reference in Hegel's Philosophy of Nature", in Stephen HOULGATE (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, State University of New York Press, Albany, 1998, pp. 97-135.

Manuel J. Carmo FERREIRA, *Hegel e a Justificação da Filosofia (Iena, 1801--1807),* Imprensa Nacional - Casa da Moeda, sem local, sem data. [Lisboa, 1992.]

Manuel J. Carmo FERREIRA, "O Tema da Revolução em Hegel", in *Brotéria*, 102 (1976), pp. 37-51.

Manuel Carmo FERREIRA, "Progresso e Regresso em Hegel", in *Logos*, 5 (1986), pp. 35-41.

Manuel J. Carmo FERREIRA, "A Questão da Individualidade em Hegel", in *Biblos*, LXII (1986), pp. 189-210.

Manuel J. Carmo FERREIRA, "O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão", in *Philosophica*, 9 (1997), pp. 225-237.

Manuel J. Carmo FERREIRA, "O Abstracto e o Concreto na Filosofia Política de Hegel", in *Philosophica*, 17/18 (2001), 99, pp. 257-268.

Diogo FERRER, "Lógica, Linguagem e Sistema. A Questão da Linguagem na *Ciência da Lógica* de Hegel", in Anselmo BORGES, António P. PITA & João M. ANDRÉ (eds.), *Ars interpretandi. Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 2000, pp. 265-302.

Diogo FERRER, "A Dupla Negação em Nicolau de Cusa e Hegel", in João Maria ANDRÉ & Mariano Álvarez GÓMEZ (coord.), *Coincidência dos Opostos e Concórdia: Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa*, Tomo I, Faculdade de Letras, Coimbra, 2001, pp. 187-200.

Diogo FERRER, "Hegel e as Patologias da Ideia», in *Revista Filosófica de Coimbra*, 27 (2005), pp. 131-155.

Diogo Ferrer, «Razão Suficiente e Contradição em Kant e Hegel», in M. C. PIMENTEL, C. MORUJÃO & M. SILVA (eds.), *Immanuel Kant: nos 200 Anos da sua Morte*, Universidade Católica, Lisboa, 2006, pp. 197-213.

Cinzia FERRINI, "Forma e natura nei presupposti della logica come scienza in Hegel", in *Il Pensiero*, 26 (1985), pp. 137-163.

Cinzia FERRINI, "Logica e filosofia della natura nella *Dottrina dell'Essere* hegeliana", I, II, in *Rivista di storia della filosofia*, 4 (1991), pp. 701--735; 1 (1992), pp. 103-124.

Cinzia FERRINI, "La funzione del sillogismo nel sistema enciclopedico di Hegel", in *Paradigmi*, 34 (1994), pp. 53-75.

J. N. FINDLAY, "The Contemporary Relevance of Hegel", in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame / London, 1972, pp. 1-20.

John N. FINDLAY, "Hegel and the Philosophy of Physics", in J. O'MALLEY, K. ALGOZIN, H. KAINZ & L. RICE (eds.), *The Legacy of Hegel*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, pp. 72- 89.

J. N. FINDLAY, "Systematic and Dialectical Philosophy versus Analysis", in Dieter HENRICH (ed.), *Ist systematische philosophie möglich?*, Bouvier, Bonn, 1977, pp. 291-303.

J. N. FINDLAY, "Hegel's Concept of Subjectivity", in Dieter HENRICH (ed.), *Hegels philosophische Psychologie*, Bouvier, Bonn, 1979, pp.13-26.

John N. FINDLAY, "The Hegelian Treatment of Biology and Life", in Robert S. COHEN & Marx W. WARTOFSKY, *Hegel and the Sciences*, D. Reidel, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1984, pp. 87-100.

Werner FLACH, "Hegels dialektische Methode", in Hans-Georg GADAMER (ed.), *Heidelberger Hegel Tage 1962. Vorträge und Dokumente*, Bouvier, Bonn, 1964, pp. 55-64.

Werner FLACH, "Die dreifache Stellung des Denkens zur Objektivität und das Problem der spekulativen Logik", in Dieter HENRICH (ed.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bouvier, Bonn, 1978, pp. 3-18.

Louis Eduard FLEISCHHACKER, "Quantität, Mathematik und Naturphilosophie", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad-Canstatt, 1987, pp. 183-203.

Louk FLEISCHHACKER, "Gibt es etwas außer der Äußerlichkeit? Über die Bedeutung der Veräußerlichung der Idee", in *Hegel-Jahrbuch*, 1990, pp. 35-41.

Louk FLEISCHHACKER, "Hegel on Mathematics and Experimental Science", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 209-225.

Eugene J. FLEISCHMANN, "La realidad en la Logica de Hegel", in *Eco. Revista de la cultura de Occidente*, Junio-Julio (1966), pp. 136-167.

Jacob FLEISCHMANN, "Objektive und subjektive Logik bei Hegel", in Hans--Georg GADAMER (ed.), *Heidelberger Hegel Tage 1962. Vorträge und Dokumente*, Bouvier, Bonn, 1964, pp. 45-54.

Michael N. FORSTER, *Hegel and Skepticism*, Harvard University Press, Cambridge Mass. / London, 1989.

Hans Friedrich FULDA, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1965.

Hans Friedrich FULDA, "Über den spekulativen Anfang", in Dieter HENRICH & Hans WAGNER (eds.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Kramer*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1966, pp. 109--127.

Hans Friedrich FULDA, "Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise", in Rolf-Peter HORSTMANN (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978, pp. 124--174.

Hans Friedrich FULDA, "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik", in Rolf--Peter HORSTMANN (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978, pp. 33-69.

Hans Friedrich FULDA, "Hegels Heidelberger Encyklopädie", in *Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386-1986*, Band II, Springer, Berlin / Heidelberg / New York / Tokyo, 1985, pp. 298-320.

Hans Friedrich FULDA, "Dialektik in Konfrontation mit Hegel", in D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 328-349.

Hans Friedrich FULDA, "Hegels Dialektik und die transzendentale Dialektik Kants", in *Giornale di Metafisica,* 9 (1987), pp. 265-294.

Hans Friedrich FULDA, "Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein", in Konrad KRAMER, Hans Friedrich FULDA, Rolf-Peter HORSTMANN & Ulrich POTHAST, *Theorien der Subjektivität,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1987, pp. 444-479.

Hans Friedrich FULDA, "Ontologie nach Kant und Hegel", in Dieter HENRICH & Rolf-Peter HORSTMANN (eds.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, pp. 44-82.

Hans Friedrich FULDA, "Spekulative Logik als 'die eigentliche Metaphysik'. Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses", in Detlev PÄTZOLD & Arjo VANDERJAGT (eds.), *Hegels Transformation der Metaphysik,* Dinter, Köln, 1991, pp. 9- 27.

Hans Friedrich FULDA, "Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik", in Detlev PÄTZOLD & Arjo VANDERJAGT (eds.), *Hegels Transformation der Metaphysik,* Dinter, Köln, 1991, pp. 63-82.

Hans Friedrich FULDA, "Spekulatives Denken dialektischer Bewegung von Gedankenbestimmungen", in Dieter WANDSCHNEIDER (ed.), *Das Problem der Dialektik,* Bouvier, Bonn, 1997, pp. 19-31.

Hans Friedrich FULDA, "Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung kantischer Gedanken", in *Revue Internationale de Philosophie*, 53 (1999), pp. 465-483.

Hans Friedrich FULDA, "Hegels Begriff des absoluten Geistes", in *Hegel--Studien*, 36 (2001), pp. 171-198.

Hans Friedrich FULDA & Dieter HENRICH (eds.), *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes',* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973.

H. F. FULDA, R.-P. HORSTMANN & M. THEUNISSEN, *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels „Logik",* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1980.

Hans-Georg GADAMER, *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*, trad. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven / London, 1976.

James W. GARRISON, "Metaphysics and Scientific Proof: Newton and Hegel" in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 3-16.

Thäodore GERAETS, "Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie chez Hegel", in *Hegel-Studien,* 10 (1975), pp. 231-254.

Manfred GIES, "Naturphilosophie und Naturwissenschaft bei Hegel", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften,* Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad-Canstatt, 1987, pp. 65-88.

Hermann GLOCKNER, *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels sowie zur Umgestaltung seiner Geisteswelt*, Bouvier, Bonn, 1969.

Karen GLOY, "Das Problem der Letztbegründung dynamischer Systeme", in Hans-Dieter KLEIN, *Letztbegründung als System?,* Bouvier, Bonn, 1994, pp. 20-34.

Mariano Álvarez GÓMEZ, "El comienzo de la filosofía como vacío según Hegel", in *Intencionalidad, Mundo y Sentido*, Salamanca, pp. 13-38.

Mariano Álvarez GÓMEZ, "La autodeterminación del concepto y el sentido de la libertad", in *Razón, Libertad y Estado en Hegel*, Salamanca, pp. 27-47.

Barry GOWER, "Gravity, Polarity and Dialectical Method", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 41-60.

Andreas GRAESER, "Hegel über die Rede vom Absoluten. Teil I: Urteil, Satz und spekulativer Gehalt", in *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 44 (1990), pp. 175-193.

Alexander GRAU, *Ein Kreis von Kreisen. Hegels postanalytische Erkenntnistheorie*, Mentis, Paderborn, 2001.

Franz GRÉGOIRE, *Études Hégéliennes. Les points capitaux du système*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1958.

Gotthard GÜNTHER, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik,* 1933, Felix Meiner, Hamburg, 1978².

Paul GUYER, "Dialektik als Methodologie: Antwort auf E. Albrecht", in D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 164-177.

Jürgen HABERMAS, "Trabalho e Interacção. Notas sobre a Filosofia do Espírito de Hegel em Iena", in Jürgen HABERMAS, *Técnica e Ciência como Ideologia*, 1967, trad. de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, [sem data], pp. 11-43.

Jürgen HABERMAS, "From Kant to Hegel and Back again – The Move Towards Detranscendentalization", in European Journal of Philosophy, 7, 2 (1999), pp. 129-157.

Christa HACKENESCH, *Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion,* Athenäum, Frankfurt a.m., 1987.

Christa HACKENESCH, "„Es kommt darauf an, Hegel zu begreifen, statt ihn immer wieder zu paraphrasieren". Neuere Literatur zur Philosophie Hegels", in *Philosohpische Rundschau,* 43 (2) (1996), 143-164.

Frank-Peter HANSEN, *G. W. F. Hegel: 'Wissenschaft der Logik'. Ein Kommentar,* Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997.

Errol E. HARRIS, *Pensée formelle, transcendentale et dialectique. Logique et réalité,* trad. de Philippe Müller & Eric Vial, L'Age de L'Homme, sem local [Lausanne], 1989.

Errol HARRIS, "The Dialectical Structure of Scientific Thinking", in Robert S. COHEN & Marx W. WARTOFSKY, *Hegel and the Sciences,* D. Reidel, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1984, pp. 195-213.

Errol E. HARRIS, "How Final Is Hegel's Rejection of Evolution?", in Stephen HOULGATE (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, State University of New York Press, Albany, 1998, pp.189-208.

H. S. HARRIS, *Hegel. Phenomenology and System,* Hackett , Indianapolis / Cambridge, 1995.

H. S. HARRIS, "Hegel's Correspondence Theory of Truth", in Gary K. BROWNING (ed.), *Hegel's* Phenomenology of Spirit*: a Reappraisal*, Kluwer, Dordrecht / Boston / London, 1997, pp. 11-22

Werner HARTKOPF, "Das charakteristische Novum des neueren, bei Fichte, Schelling und Hegel einsetzenden Dialektik", in *Hegel-Jahrbuch* (1976), pp. 299-315.

Klaus HARTMANN, *Hegels Logik*, ed. Olaf MÜLLER, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1999.

Klaus HARTMANN, "Hegel: A Non-Metaphysical View", in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays,* University of Notre Dame Press, Notre Dame / London, 1972, pp. 101-124.

Nicolai HARTMANN, *A Filosofia do Idealismo Alemão,* [*Die Philosophie des deutschen Idealismus*] trad. de José Gonçalves Belo, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, sem data.

Nicolai HARTMANN, "Hegel und das Problem der Realdialektik", in *Blätter für Deutsche Philosophie*, 9 (1935-36), pp. 1-27.

Reinhard HEEDE, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Diss., Münster, 1972.

Reinhard HEEDE, "Die Dialektik der spekulativen Satzes", in *Hegel-Jahrbuch* (1974), pp. 280-293.

Erich HEINTEL, "Naturzweck und Wesensbegriff", in Dieter HENRICH & Hans WAGNER (eds.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Kramer,* Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1966, pp. 167-187.

Dieter HENRICH, *Hegel in Kontext,* 1967, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981³.

Dieter HENRICH, "Formen der Negation in Hegels Logik", in *Hegel-Jahrbuch* (1974), pp. 245-256.

Dieter HENRICH, "Substantivierte und doppelte Negation", in Harald WEINRICH (ed.), *Positionen der Negativität,* Wilhelm Fink, München, 1975, pp. 481-485.

Dieter HENRICH, "Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die 'Wissenschaft der Logik'", in M. GUZZONI, B. RANG & L. SIEP (eds.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx,* Felix Meiner, Hamburg, 1976, pp. 208-230.

Dieter HENRICH, "Formen der Negation in Hegels Logik", in Rolf-Peter HORSTMANN (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978, pp. 213-229.

Dieter HENRICH, "Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung", in Dieter HENRICH (ed.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion,* Bouvier, Bonn, 1978, pp. 203-324.

Dieter HENRICH, "Absoluter Geist und Logik des Endlichen", in Dieter HENRICH & Klaus DÜSING (eds.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Suystems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980, pp. 103-118.

Dieter HENRICH, "Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System", in *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia,* 24 (1981), pp. 279-303.

Dieter HENRICH, "Alterité et absoluité de l'esprit. Sept pas sur le chemin de Schelling à Hegel", in AA.VV. *L'héritage de Kant. Mélanges offerts au P. Marcel Régnier,* Beauchesne, Paris, 1982, pp. 155-182.

Dieter HENRICH, "Kant und Hegel. Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken", in Dieter HENRICH, *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Reclam, Stuttgart, 1982, pp. 173-208.

Dieter HENRICH, "Logische Form und reale Totalität. Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff", in Dieter HENRICH & Rolf-Peter HORSTMANN (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, pp. 429-450.

Dieter HENRICH, "Selbstbewußtsein und spekulatives Denken", in Dieter HENRICH, *Fluchtlinien. Philosophische Essays,* Suhrkamp, 1982, pp. 125-181.

Dieter HENRICH, "Deduktion und Dialektik. Vorstellung einer Problemlage", in Dieter HENRICH (ed.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, pp. 15-23.

Friedrich HOGEMANN, "L'idée absolue dans la Science de la Logique de Hegel", in *Révue de l'Università d'Ottawa,* 52 (1982), pp. 536-553.

Friedrich HOGEMANN, "Die 'Idee des Guten' in Hegels 'Wissenschaft der Logik'", in *Hegel-Studien,* 29 (1994), pp. 79-102.

Hans Heinz HOLZ, "Hegels Konzept der 'eigentlichen Metaphysik'", in Detlev PÄTZOLD & Arjo VANDERJAGT (eds.), *Hegels Transformation der Metaphysik,* Dinter, Köln, 1991, pp. 28-42.

Harald HOLZ, "Ein Nukleus transzendentaler Formalintuitionen: – Über Binnenstrukturen philosophischer Letztbegründung", in Hans-Dieter KLEIN, *Letztbegründung als System?,* Bouvier, Bonn, 1994, pp. 58-83.

Rolf-Peter HORSTMANN, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russel und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen,* Athenäum / Hain, Königstein/Ts., 1984.

Rolf-Peter HORSTMANN, *Die Grenzen der Vernunft: eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus,* Hain, Frankfurt a. M., 1991.

Rolf-Peter HORSTMANN "Logifizierte Natur oder naturalisierte Logik? Bemerkungen zu Schellings Hegel-Kritik", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 290-308.

Herbert HÖRZ, "Ist die naturphilosophische Bewegungsauffassung von Hegel mit der modernen Naturwissenschaft vereinbar?", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 331-349.

Vittorio HÖSLE, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität,* Felix Meiner, Hamburg, 1988.

Vittorio HÖSLE, *Die Philosophie und die Wissenschaften*, C. H. Beck, München, 1999.

V. HÖSLE, "Hegels 'Naturphilosophie' und Platons 'Timaios' – ein Strukturvergleich", in *Philosophia naturalis,* 21 (1984), pp. 64-100.

Vittorio HÖSLE, "Raum, Zeit, Bewegung", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften,* Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad--Canstatt, 1987, pp. 247-292.

Vittorio HÖSLE, "Pflanze und Tier", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften,* Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad-Canstatt, 1987, pp. 377-422.

Jean HYPPOLITE, *Genèse et structure de la* Phénomenologie de l'esprit, Aubier Montaigne, Paris, 1946.

Christian IBER, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik,* Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1990.

Christian IBER, *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik. Prager Vorlesungen über den Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1999.

Karl-Norbert IHMIG, "Hegel's Treatment of Universal Gravitation", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 367-381.

Karl-Norbert IHMIG, "Hegel's Rejection of the Concept of Force", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 399-414.

Achim ILCHMANN, "Kritik der Übergänge zu den ersten Kategorien in Hegels Wissenschaft der Logik", in *Hegel-Studien,* 27 (1992), pp. 11-25.

Luca ILLETTERATI, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel,* Verifiche, Trento, 1995.

Karl-Heinz ILTING, "Hegels Philosophie des Organischen", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften,* Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad-Canstatt, 1987, pp. 349-376.

Wolfgang JANKE, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes,* Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1993.

Walter JAESCHKE, "Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen", in *Hegel-Studien,* 13 (1978), pp. 85-117.

Gwendoline JARCZYK, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier Montaigne, Paris, 1980.

Gwendoline JARCZYK & Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Hegeliana*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

Thomas KALENBERG, *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewußtsein in der Philosophie Hegels,* Felix Meiner, Hamburg, 1997.

Thomas KESSELRING, *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984.

Thomas KESSELRING, "Ist Bewußtwerdung ein Akt des Geistes oder ein Prozeß der Natur? Hegel und Piaget über Reflexion und Bewußtwerdung", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 363-388.

Thomas KESSELRING, "Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik", in Dieter WANDSCHNEIDER (ed.), *Das Problem der Dialektik,* Bouvier, Bonn, 1997, pp. 90-113.

Heinz KIMMERLE, "Explikation des Hegelschen Begriffs der Dialektik als Begründungshorizont für die Erforschung ihrer Entstehungsgeschichte", in *Hegel-Jahrbuch* (1974), pp. 218-235.

Heinz KIMMERLE, "Hegels 'Wissenschaft der Logik' als Grundlegung seines Systems der Philosophie. Über das Verhältnis von 'Logik' und 'Realphilosophie'", in Wilhelm Raimund BEYER (ed.), *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung,* Felix Meiner, Hamburg, 1982, pp. 52-60.

Heinz KIMMERLE, "Verschiedenheit und Gegensatz. Über das Verhältnis von Dialektik und Denken der Differenz", in D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 265-282.

Hans-Dieter KLEIN, "Die systematische Philosophie und ihre spezifische Geschichtlichkeit", in Dieter HENRICH (ed.), *Ist systematische philosophie möglich?,* Bouvier, Bonn, 1977, pp. 683-686.

Hans-Dieter KLEIN, "Allgemeine Ontologie", in Hans-Dieter KLEIN (ed.), *Letztbegründung als System?,* Bouvier, Bonn, 1994, pp. 169-213.

Peter Martin KLUIT, "Inertial and Gravitational Mass: Newton, Hegel and Modern Physics", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 229-247.

David KNIGHT, "Ordering the World", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 401-412.

Anton Friedrich KOCH, "Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 53 (1999), pp. 1-29.

Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la* Phénomenologie de l'Esprit *professés de 1933 à 1939 à l''Ecole des Hautes-Études*, 1947, réunies et publiées par Raymond QUENEAU, Gallimard, Paris, 1968.

Heinz KOLAR, "Über die Möglichkeit einer Unterscheidung von absolutem Wissen, absoluter Idee und absolutem Geist im System Hegels", in Dieter HENRICH (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?,* Bouvier, Bonn, 1977, pp. 623-630.

Michael KOSOK, "The Formalization of Hegel's Dialectical Logic. Its Formal Structure, Logical Interpretation and Intuitive Foundation", in Alasdair MACINTYRE (ed.), *Hegel. A Collection of Critical Essays,* University of Notre Dame Press, Notre Dame / London, 1972, pp. 237-287.

Sybille KRÄMER, *Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriß*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988.

Wolfgang KUHLMANN, "Systemaspekte der Transzendentalpragmatik", in in Hans-Dieter KLEIN, *Letztbegründung als System?,* Bouvier, Bonn, 1994, pp. 44-57.

Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Structures et mouvement dialectique dans la* Phänomenologie de l'esprit *de Hegel,* 1968, Aubier, Paris, 1985.

Pierre-Jean LABARRIÈRE, "Die Hegelsche „Wissenschaft der Logik" in und aus sich selbst: Strukturen und reflexive Bewegung", in D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 94-106.

Pierre-Jean LABARRIÈRE, "Hegel, ou la „logique en action"" in Pierre VERSTRAETEN (ed.), *Hegel aujourd'hui*, Vrin, Paris, 1995, pp. 53-62.

David LACHTERMANN, "Response to Prof. Dr. D. Henrich: Hegels Logik der Reflexion", in Dieter HENRICH (ed.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion,* Bouvier, Bonn, 1978, pp. 325-328.

David R. LACHTERMANN, "Hegel and the Formalization of Logic", in *Graduate Faculty Philosophy Journal,* 12 (1987), pp. 153-236.

Alain LACROIX, *Hegel. La philosophie de la nature*, Presse Universitaires de France, Paris, 1997.

Bernhardt LAKEBRINK, *Die europäische Idee der Freiheit. 1. Teil. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung,* E. J. Brill, Leiden, 1968.

Rainer LAMBRECHT, "Natur und Freiheit. Zur Möglichkeit eines spekulativen Naturbegriffs", in *Hegel-Jahrbuch* (1990), pp. 93-100.

Rainer LAMBRECHT, "Die Zeit – ein Begriff der Naturphilosophie? Zum Verhältnis von spekulativer Dialektik und Zeitbedeuten", in Karen GLOY & Paul BURGER (eds.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus,* Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1993, pp. 298-322.

R. LAUTH, "Eine Bezugnahme Fichtes auf Hegels „Wissenschaft der Logik" im Sommer 1812", in *Kant-Studien*, 89 (1998), pp. 456-464.

Gérard LEBRUN, "L'antinomie et son contenu", in *Revue Internationale de Philosophie*, 53 (1999), pp. 505-536.

Pierre LÉCRIVAIN, "Le procès logique et la signification du spéculatif", in Pierre VERSTRAETEN (ed.), *Hegel aujourd'hui*, Vrin, Paris, 1995, pp. 29-52.

Wolfgang LEFÉVRE, "Die Realisierung des Begriffs. — Der Objektivitätsabschnitt der Begriffslogik in der Nürnberger Propädeutik", in Wilhelm Raimund BEYER (ed.), *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung,* Felix Meiner, Hamburg, 1982, pp. 80-90.

Gary LEGENHAUSER, "New Semantics for Lower Predicate Calculus", in *Logique et Analyse,* 28 (1985), pp. 317-339.

André LÉONARD, *Commentaire Littéral de la Logique de Hegel*, Vrin, Paris, 1974.

Trevor H. LEVERE, "Hegel and the Earth Sciences", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 103-120.

Herman LEY, "Some 'Moments' of Hegel's Relation to the Sciences", in Robert S. COHEN & Marx W. WARTOFSKY, *Hegel and the Sciences,* D. Reidel, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1984, pp. 241-270.

Herman LEY, "Zur Rekonstruktion der Hegelschen Logik", in D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 77-93.

Michael LÖBIG, "Wesen, Erscheinung und Natur in Hegels Philosophie", in *Hegel Jahrbuch* (1990), pp. 325-331.

Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea,* 1936, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1971.

Karl LÖWITH, "Hegel und die Sprache", in *Vorträge und Abhandlungen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966, pp. 97-119.

Hans-Christian LUCAS, "Fichte versus Hegel. Oder Hegel und das Erdmandel--Argument", in *Hegel-Studien,* 27 (1992), pp. 131-151.

Leo LUGARINI, "Die Bedeutung des Problems des Ganzen in der Hegelschen Logik", in Dieter HENRICH (ed.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion,* Bouvier, Bonn, 1978, pp. 19-36.

Leo LUGARINI, "Tempo e concetto. Sul rapporto fra storia e logica in Hegel", in *Aquinas. Rivista Internazionale di Filosofia,* 24 (1981), pp. 320-336.

Niklas LUHMANN, *Introducción a la Teoría de Sistemas*, ed. de Javier Torres NAFARRATE, Anthropos, Mexico, 1996.

Wilhelm LÜTTERFELDS, "Hegels Verknüpfung von Natur und Geist im „dialektischen Gottesbeweis"", in *Hegel Jahrbuch* (1990), pp. 63-73.

Wilhelm LÜTTERFELDS, "Das neurobiologische Repräsentationsmodell des Subjekts und die idelistische Theorie der Selbstbeweußtseins. – Eine unversöhnliche Theoriekonkurrenz?", in Wolfgang H. SCHRADER (ed.), *Die Spätphilosophie J. G. Fichtes* (*Fichte-Studien*, 18), Rodopi, Amsterdam / Atlanta, 2000, pp. 217-231.

William MAKER, *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel,* State University of New York Press, Albany, 1994.

William MAKER, "The Very Idea of the Idea of Nature, or Why Hegel Is Not an Idealist", in Stephen HOULGATE (ed.), *Hegel and the Philosophy of Nature*, State University of New York Press, Albany, 1998, pp. 1-27.

Anthony MANSER, "Hegel's Teleology", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 264-275.

Diego MARCONI, "Logique et dialectique. Sur la justification de certaines argumentations hégéliennes", in *Revue philosophique de Louvain,* 52 (1983), pp. 563-579.

Wolfgang MARX, "Zur Präsenz der transzendentalen Differenz in der dialektischen Vernunft", in Dieter HENRICH & Hans WAGNER (eds.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Kramer,* Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1966, pp. 233-252.

Wolfgang MARX, "Der dialekische Systembegriff vor dem Hintergrund des Methodenpluralismus in den Wissenschaften", in Dieter HENRICH (ed.), *Ist systematische philosophie möglich?,* Bouvier, Bonn, 1977, pp. 255--267.

Ernst MAYR, *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge / London, 1982.

Mariano de la MAZA, "Die Sehnsucht nach dem endgültigen System. Neuere Literatur über Hegels Logik", in *Hegel-Studien,* 25 (1990), pp. 161-186.

Ernan MCMULLIN, "Is the Progress of Science Dialectical?", in Robert S. COHEN & Marx W. WARTOFSKY, *Hegel and the Sciences,* D. Reidel, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1984, pp. 215-239.

John MCTAGGART & Ellis MCTAGGART, *A Commentary on Hegel's Logic,* 1910, Russel & Russel, New York, 1964.

Kurt Rainer MEIST, "Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaer Zeit", in Dieter HENRICH & Klaus DÜSING (eds.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Suystems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980, pp. 59-79.

Kurt Rainer MEIST, "Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophie", in Otto PÖGGELER & Annemarie GETHMANN-SIEFERT, *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, Bouvier, Bonn, 1983, pp. 49-81.

Rudolf MEYER, "Ist Dialektik definierbar?", in *Hegel-Jahrbuch* (1974), pp. 118-127.

Rudolf W. MEYER, "Natur in der Logik? ", in *Hegel-Jahrbuch* (1976), pp. 61-68.

Arnold Vincent MILLER, "Defending Hegel's Philosophy of Nature", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 103-113.

Jürgen MITTELSTRAß, "Natur und Geist in Hegels Naturphilosophie", in *Hegel Jahrbuch* (1990), pp. 479-491.

Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle da la biologie moderne*, Seuil, Paris, 1970.

Antonio MORETTO, *Hegel e la "matematica dell'infinito",* Publicazioni di Verifiche, Trento, 1984.

Antonio MORETTO, "Línfluence de la "Mathematique de L'Infinit,, dans la formation de la Dialectique Hégélienne", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 175-196.

Nelly W. MOTROSCHILOWA, "Die Dialektik des Systemsprinzips und das Systemprinzip der Dialektik in der Hegelschen 'Wissenschaft der Logik'", in D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 39-64.

Igor S. NARSKY, "Die Kategorie des Widerspruchs in Hegels 'Wissenschaft der Logik'", in D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 178-197.

Wolfgang NEUSER, *Natur und Begriff. Studien zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel,* J. B. Metzler, Stuttgart / Weimar, 1995.

Wolfgang NEUSER, "Einfluß der Schellingschen Naturphilosophie auf die Systembildung bei Hegel: Selbstorganisation versus rekursive Logik", in Karen GLOY & Paul BURGER (eds.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus,* Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1993, pp. 238-266.

Angelica NUZZO, *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della 'Filosofia del diritto' di Hegel,* Guida, Napoli, 1990.

Angelica NUZZO, *Logica e Sistema. Sull'Idea Hegeliana di Filosofia,* Pantograf, Genova, 1992.

Angelica NUZZO, "'Begriff' und 'Vorstellung' zwischen Logik und Realphilosophie bei Hegel", in *Hegel-Studien*, 25 (1990), pp. 41-63.

Angelica NUZZO, "Zur logischen Bestimmung des ontologischen Gottesbeweises. Bemerkungen zum Begriff der Existenz im Anschluß an Hegel", in *Hegel-Studien*, 30 (1995), pp. 105-120.

Angelica NUZZO, "Die Differenz zwischen dialektischer Logik und realphilosophischer Dialektik", in Dieter WANDSCHNEIDER (ed.), *Das Problem der Dialektik*, Bouvier, Bonn, 1997, pp. 52-76.

Erhard OESER, System, *Klassifikation und Evolution. Historische Analyse und Rekonstruktion der wissenschaftlichstheoretischen Grundlagen der Biologie*, 2. Überarbeitete und erweiterte Auflage, Wilhelm Braumüller, Wien, 1996.

Todor I. OISERMAN, "Die Philosophie der Geschichte und die Geschichte der Philosophie im System Hegels", in Hans Heinz HOLZ (ed.), *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1983, pp. 16-21.

Stanislas OPIELA, *Le réel dans la logique de Hegel*, Beauchesne, Paris, 1983.

Henry PAOLUCCI, "Hegel and the Celestial Mechanics of Newton and Einstein", in Robert S. COHEN & Marx W. WARTOFSKY, *Hegel and the Sciences*, D. Reidel, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1984, pp. 55-85.

Daniel PARROCHIA, *La raison systematique. Essai d'une morphologie des systèmes philosophiques*, Vrin, Paris, 1993.

Adriaan PEPERZAK, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1987.

Adriaan PEPERZAK, "Logic and History in Hegel's Philosophy of Spirit", in Giancarlo MOVIA (ed.), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, Cagliari, 1996, pp. 49-70.

Miguel Baptista PEREIRA, "O Século da Hermenêutica Filosófica: 1900-2000. I, II", in *Revista Filosófica da Coimbra*, 18 (2000), pp. 189-259 e 19 (2001), 3-68.

Michael John PETRY, "Introduction", in HEGEL, *Hegel's Philosophy of Nature*, edited and translated with an Introduction and Explanatory Notes by M. J. PETRY, 3 vols., George Allen and Unwin, Humanities Press, London / New York, 1971, vol. 1, pp. 11-177.

Michael John PETRY, "Scientific Method: Francoeur, Hegel and Pohl", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 11-29.

Michael John PETRY, "Hegels Kritik an Newton", in Detlev PÄTZOLD & Arjo VANDERJAGT (eds.), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Dinter, Köln, 1991, pp. 43-61.

Michael John PETRY, "The Signifiance of Kepler's Laws", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 439-513.

Terry PINKARD, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Robert PIPPIN, *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, sem local, 1989.

Robert PIPPIN, "Hegels Begriffs Logik als Logik der Freiheit", in *Hegel--Studien*, 36 (2001), pp. 97-115.

Edmundo Balsemão PIRES, *Povo, Eticidade e Razão. Contributos para o Estudo da Filosofia Política de Hegel nos* Fundamentos da Filosofia do Direito, *na Perspectiva Histórica da sua Génese e Recepção à Luz da Reavaliação Crítica do Direito Natural Moderno*, II vols., Diss., Coimbra, 1999.

Hagen PLEGER, "Natur und Geschichte bei Hegel", in Hans Heinz HOLZ (ed.), *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1983, pp. 121-126.

J. E. PLEINES, "Dialektik als Letztbegründung bei Hegel", in *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, 46 (1992), pp. 591-599.

Guy PLANTY-BONJOUR, *Le projèt hégélien*, Vrin, Paris, 1993.

Otto PÖGGELER, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, 1973, 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, Karl Alber, Freiburg / München, 1993.

Otto PÖGGELER (ed.), *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber, Freiburg / München, 1977.

Otto PÖGGELER, "Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel", in Hans-Christian LUCAS & Guy PLANTY-BONJOUR (eds.), *Logik und Geschichte in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1989, pp. 101-126.

Otto PÖGGELER, "Hegel und Heidegger über Negativität", in *Hegel-Studien*, 30 (1995), pp. 145-166.

Karl R. POPPER, "What is Dialectic", in Karl R. POPPER, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, 1963, Routledge and Kegan Paul, London, 1985, pp. 312-335.

Riccardo POZZO, "Analysis, Synthesis and Dialectics: Hegel's Answer to Aristotle, Newton and Kant", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 27-39.

Stephen PRIEST, "Newton and Hegel: Can Science Explain the Scientist?", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 115-123.

L. Bruno PUNTEL, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels,* Bouvier, Bonn, 1973.

L. Bruno PUNTEL, "Hegel heute. Zur 'Wissenschaft der Logik' (I)", in *Philosophisches Jahrbuch,* 82 (1975), 132-162.

L. Bruno PUNTEL, "Hegels 'Wissenschaft der Logik': eine systematische Semantik?", in Dieter HENRICH (ed.), *Ist systematische philosophie möglich?,* Bouvier, Bonn, 1977, pp. 611-621.

Lorenz Bruno PUNTEL, "Was ist 'logisch' in Hegels 'Wissenschaft der Logik'?", in Wilhelm Raimund BEYER (ed.), *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung,* Felix Meiner, Hamburg, 1982, pp. 40-51.

Lorenz Bruno PUNTEL, "Transzendentaler und absoluter Idealismus", in Dieter HENRICH (ed.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, pp. 198- 229.

Lorenz B. PUNTEL, "Verstand und Vernunft in Hegels 'Wissenschaft der Logik'", in D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 229-241.

Lorenz B. PUNTEL, "Lässt sich der Begriff der Dialektik klären?", in *Journal for General Philosophy of Science,* 27 (1996), pp. 131-165.

Lorenz B. PUNTEL, "Dialektik und Formalisierung", in *Journal for General Philosophy of Science,* 28 (1997), pp. 367-383.

Michael QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1993.

Jean QUILLIEN, "Langage et Esprit objectif", in AA.VV., *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille, Lille, 1970, pp. 297-310.

Hans RADERMACHER, "Zum Begriff der Reflexion", in Dieter HENRICH (ed.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, pp. 162-175.

Hans RADERMACHER, "Zum Begriff der Rationalität", in Hans-Dieter KLEIN (ed.), *Letztbegründung als System?,* Bouvier, Bonn, 1994, pp. 9-19.

Emmanuel RENAULT, *Hegel. La naturalisation de la dialectique*, Vrin, Paris, 2001.

Udo RAMEIL, "Der teleologische Übergang zur Ideenlehre und die Entstehung des Kapitels „Objektivität" in Hegels propädeutischer Logik", in *Hegel--Studien*, 28 (1993), pp. 165-191.

Peter REISINGER, "Hegels 'Phänomenologie des Geistes' als Theorie der Systemtheorie", in Klaus VIEWEG (ed.), *Hegels Jenaer Naturphilosophie,* Wilhelm Fink, München, 1998, pp. 383-402.

Fritz REUSSWIG, *Natur und Geist. Grundlinien einer ökologischen Sittlichkeit nach Hegel,* Campus, Frankfurt / New York, 1993.

Leonhard G. RICHTER, *Hegels begreifende Naturbetrachtung als Versöhnung der Spekulation mit der Erfahrung,* Königshausen und Neumann, Würzburg / Rodopi, Amsterdam, 1985.

Manfred RIEDEL, *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität,* W. Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1965.

Manfred RIEDEL, "Objektiver Geist und praktische Philosophie", in AA.VV., *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lille, Lille, 1970, pp. 271-295.

Giacomo RINALDI, "Die Aktualität von Hegels Logik", in *Jahrbuch für Hegelforschung,* 2 (1996), pp. 27-54.

Julian ROBERTS, *The Logic of Reflection. German Philosophy in the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven / London, 1992.

Tom ROCKMORE, *Hegel's Circular Epistemology,* Indiana University Press, Bloomington, 1986.

Peter ROHS, *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Bouvier, Bonn, 1972[2].

Peter ROHS, "Der Grund der Bewegung des Begriffs", in Dieter HENRICH (ed.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion,* Bouvier, Bonn, 1978, pp. 43-62.

G. RÖMPP, "Sein als Genesis der Bedeutung. Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels „Wissenschaft der Logik“", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43 (1989), pp. 58-80.

Stanley ROSEN, *G. W. F. Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom,* Yale University Press, New York / London, 1974.

Karl ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben,* 1844, Mit einer Nachbemerkung zum Nachdruck 1977 von Otto PÖGGELER, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.

Ulrich RUSCHIG, *Hegels Logik und die Chemie. Fortlaufender Kommentar zum „realen Mass",* Bouvier, Bonn, 1997.

John RUSSON, ""For Now We See Through a Glass Darkly": The Systematics of Hegel's Visual Imagery", in David Michael LEVIN, *Sites of Vision. The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*, The MIT Press, Cambridge – Massaschusetts / London, 1997, pp. 197-239.

Andreas SALERMIJN, "Semantische explizierte Dialektik", in Dieter HENRICH (ed.), *Ist systematische philosophie möglich?,* Bouvier, Bonn, 1977, pp. 269-277.

Rainer SCHÄFER, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Felix Meiner, Hamburg, 2001.

Alfred SCHAEFFER, *Der Nihilismus in Hegels Logik. Kommentar und Kritik zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Berlin Verlag, Berlin, 1992.

Friedrike SCHICK, *Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?,* Karl Alber, Freiburg / München, 1994.

Wolfgang SCHIRMACHER, "Fortschritt als Problem in Hegels Naturphilosophie", in *Hegel Jahrbuch* (1990), pp. 439-445.

Klaus SCHMIDT, *Georg F. W. Hegel. Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen. Ein einführender Kommentar,* Ferdinand Schöning, Paderborn / München/ Wien / Zürich, 1997.

Klaus J. SCHMIDT, "Zum Unterschied zwischen Wesenslogischer und Seinslogischer Dialektik", in Dieter WANDSCHNEIDER (ed.), *Das Problem der Dialektik,* Bouvier, Bonn, 1997, pp. 32-51.

Hermann SCHMITZ, *Hegels Logik,* Bouvier, Bonn, 1992.

Hermann SCHMITZ, "Das dialektische Wahrheitsverständnis und seine Aporie", in Dieter HENRICH (ed.), *Ist systematische philosophie möglich?,* Bouvier, Bonn, 1977, pp. 241-254.

Alexander SCHUBERT, *Der Strukturgedanke in Hegels 'Wissenschaft der Logik',* Anton Hain, Meisenheim, 1985.

Walter SCHULZ, "Philosophie als absolutes Wissen. Hegels Systembegriff und seine geschichtliche Aufhebung", in Dieter HENRICH (ed.), *Ist systematische philosophie möglich?,* Bouvier, Bonn, 1977, pp. 15-34.

William R. SHEA, "Hegel's Celestial Mechanics", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 30-44.

Ludwig SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes,* Karl Alber, Freiburg / München, 1979.

Ludwig SIEP, *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes". Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift" und zur „Phänomenologie des Geistes"*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2000.

Josef SIMON, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, W. Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1966.

Josef SIMON, "Die Bewegung des Begriffs in Hegels Logik. (Zu P. Rohs: Der Grund der Bewegung des Begriffs)", in Dieter HENRICH (ed.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion,* Bouvier, Bonn, 1978, pp. 63-74.

Josef SIMON, "Hegels Begriff der Philosophie als „ihre Zeit in Gedanken erfaßt" und das Problem einer vergleichenden Philosophie", in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 25 (1) (2000), pp. 3-17.

John H. SMITH, "Sighting the Spirit: The Rethorical Visions of *Geist* in Hegel's *Encyclopedia*", in David Michael LEVIN, *Sites of Vision. The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*, The MIT Press, Cambridge – Massaschusetts / London, 1997, pp. 241-264.

Milan SOBOTKA, "'Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden'. Abriß der Problematik des Anfangs in der Philosophie von Descartes bis Hegel", in Hans-Dieter KLEIN (ed.), *Letztbegründung als System?,* Bouvier, Bonn, 1994, pp. 104-120.

Denise SOUCHE-DAGUES, *Le cercle hégélien,* Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

Denise SOUCHE-DAGUES, *Hégélianisme et dualisme. Réflexions sur le phénomène,* Vrin, Paris, 1990.

Pirmin STEKELER-WEITHOFER, *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung,* Ferdinand Schöning, Paderborn / München / Wien / Zürich, 1992.

Pirmin STEKELER-WEITHOFER, "Verstand und Vernunft. Zu den Grundbegriffen der Hegelschen Logik", in Christoph DEMMERLING & Friedrich KAMBARTEL, *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992, pp. 139-197.

Pirmin STEKELER-WEITHOFER, "Die Eule der Minerva oder: die Macht der Reflexion", in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 25 (1) (2000), pp. 63-78.

Pirmin STEKELER-WEITHOFER, "Hegels Naturphilosophie. Versuch einer topischen Bestimmung", in *Hegel-Studien*, 36 (2001), pp. 117-145.

Charles TAYLOR, "Dialektik heute, oder: Strukturen der Selbstnegation", in D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 141-153.

Jean THEAU, "La conception hégelienne du rapport absolu. Réflexion sur la relation de la logique à la constitution objective du monde", in *Hegel--Jahrbuch* (1981-1982), pp. 335-359.

Michael THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch--politischer Traktat,* Walter de Gruyter, Berlin, 1970.

Michael THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik,* 1980, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994[2].

Michael THEUNISSEN, "Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriff", in Alexander SCHWAN (ed.), *Denken im Schatten des Nihilismus,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, pp. 164-195.

Xavier TILLIETTE, "Geschichte und Geschichte des Selbstbewußtseins", in Hans Heinz HOLZ (ed.), *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*, Pahl-Rugenstein, Köln, 1983, pp. 92-99.

Johann Heinrich TREDE, "Phänomenologie und Logik. Zu den Grundlagen einer Diskussion", in *Hegel-Studien,* 10 (1975), pp. 171-209.

Adolf TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen,* erster Band, Reprographischer Nachdruck der 3. Auflage, 1870, Georg Olms, Hildesheim, 1964.

Ernst TUGENDHAT, "Kehraus mit Hegel", I, II, in Ernst TUGENDHAT, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979, pp. 293-357.

Ernst TUGENDHAT, "El ser y la nada", in Ernst TUGENDHAT, *Ser-Verdad-Accion. Ensayos filosóficos, [Philosophische Aufsätze,* Frankfurt a. M., 1992], trad. de Rosa Helena Santos-Ihlau, Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 41-69.

Franz UNGLER, "Das Wesen in der Jenaer Zeit Hegels", in D. HENRICH & K. DÜSING (eds.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling,* Bouvier, Bonn, 1980, pp. 157-180.

Herman VAN ERP, "Das Natur-Geist Verhältnis in der Naturphilosophie und seine Relevanz für die Philosophie des objektiven Geist", in *Hegel Jahrbuch* (1990), pp. 101-108.

Frans H. VAN LUNTEREN, "Hegel and Gravitation", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 45-53.

Frans VAN LUNTEREN, "Eighhteenth-Century Conceptions of Gravitation", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 343-366.

Jean-Marie VAYSSE, *Hegel. Temps et histoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

Valerio VERRA, "*Idee* nel sistema hegeliano", in M. FATTORI & M. L. BIANCHI (eds.), *Idea*, Ateneo, Roma, 1989, pp. 393-410.

Valerio VERRA, "Il sistema della vitalità in G. W. F. Hegel", in *Revue internationale de philosophie*, 53 (1999), 555-566.

Pierre VERSTRAETEN, "Introduction", in Pierre VERSTRAETEN (ed.), *Hegel aujourd'hui*, Vrin, Paris, 1995, pp. 7-28.

Karl-Heinz VOLKMANN-SCHLUCK, "Die Entäußerung der Idee zur Natur", in Hans-Georg GADAMER (ed.), *Heidelberger Hegel Tage 1962. Vorträge und Dokumente*, Bouvier, Bonn, 1964, pp. 37-44.

Ludwig VON BERTALANFFY, *General System Theory. Foundations, Development, Applications*, 1968, G. Braziller, New York, 1998.

Horst-Heino VON BORZESZKOWSKI, "Hegel's Interpretation of Classical Mechanics", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 73-80.

Dietrich VON ENGELHARDT, "The Chemical System of Substances, Forces and Processes in Hegel's Philosophy of Nature and the Science of his Time", in Robert S. COHEN & Marx W. WARTOFSKY, *Hegel and the Sciences,* D. Reidel, Dordrecht / Boston / Lancaster, 1984, pp. 41-54.

Dietrich VON ENGELHARDT, "Die biologischen Wissenschaften in Hegels Naturphilosophie", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 121--137.

Dietrich VON ENGELHARDT, "Hegel on Chemistry and the Organic Sciences", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 657-665.

Hans WAGNER, "Hegels Lehre vom Anfang der Wissenschaft", in *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 23 (1969), pp. 339-348.

Jean WAHL, *La Logica de Hegel como Fenomenologia*, trad. de A. Llanos, La Pléyade, Buenos Aires, 1973.

Renate WAHSNER, *Zur Kritik der Hegelschen Naturphilosophie. Über ihren Sinn im Lichte der heutigen Naturerkenntnis,* Peter Lang, Frankfurt a. M., 1996.

Dieter WANDSCHNEIDER, *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie,* Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1982.

Dieter WANDSCHNEIDER, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorien-Entwicklung in Hegels 'Wissenschaft der Logik',* Klett-Cotta, Stuttgart, 1995.

Dieter WANDSCHNEIDER, "Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur. Systematishe Überlegungen zum absolut-idealistischen Ansatz Hegels", in *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 39 (1985), pp. 331-351.

Dieter WANDSCHNEIDER, "Relative und absolute Bewegung in der Relativitätstheorie und in der Deutung Hegels", in Rolf-Peter HORSTMANN & Michael John PETRY (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 350-362.

Dieter WANDSCHNEIDER, "Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der hegelschen Philosophie", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften,* Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad-Canstatt, 1987, pp. 33-64.

Dieter WANDSCHNEIDER, "Die Kategorien 'Materie' und 'Licht' in der Naturphilosophie Hegels", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften,* Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad-Canstatt, 1987, pp. 293-321.

Dieter WANDSCHNEIDER, "Anfänge des Seelischen in der Natur in der Deutung der hegelschen Naturphilosophie und in systemtheoretischer Rekonstruktion", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften,* Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad-Canstatt, 1987, pp. 443-475.

Dieter WANDSCHNEIDER, "Das Problem der Entäußerung der Idee zur Natur bei Hegel", in *Hegel Jahrbuch* (1990), pp. 25-33.

Dieter WANDSCHNEIDER, "Natur und Naturdialektik im objektiven Idealismus Hegels", in Karen GLOY & Paul BURGER (eds.), *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus,* Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1993, pp. 267-297.

Dieter WANDSCHNEIDER, "The Problem of Mass in Hegel", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 249-265.

Dieter WANDSCHNEIDER, "Letztbegründung und Logik", in Hans-Dieter KLEIN (ed.), *Letztbegründung als System?,* Bouvier, Bonn, 1994, pp. 84--103.

Dieter WANDSCHNEIDER, "Eine auch sich selbst missverstehende Kritik: über das Reflexionsdefizit formaler Explikationen", in *Journal for General Philosophy of Science,* 27 (1996), pp. 347-352.

Dieter WANDSCHNEIDER, "Zur Struktur dialektischer Begriffentwicklung", in Dieter WANDSCHNEIDER (ed.), *Das Problem der Dialektik,* Bouvier, Bonn, 1997, pp. 114-169.

Dieter WANDSCHNEIDER, "Die phänomenologische Auflösung des Induktionsproblems im szientistischen Idealismus der ‚beobachtenden Vernunft'. Ein wissenschafttheoretisches Lehrstück in Hegel *Phänomenologie des Geistes*", in Klaus VIEWEG (ed.), *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, Wilhelm Fink, München, 1998, pp. 370-382.

Dieter WANDSCHNEIDER, "Hegels Naturontologischer Entwurf – heute", in *Hegel-Studien,* 36 (2001), pp. 147-169.

Dieter WANDSCHNEIDER & Vittorio HÖSLE, "Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel", in *Hegel--Studien,* 18 (1983), pp. 173-199.

Thomas R. WEBB, "The Problem of Empirical Knowledge in Hegel's Philosophy of Nature", in *Hegel Studien,* 15 (1980), pp. 171-186.

Walter E. WEHRLE, "The Conflict Between Newton's Analysis of Configurations and Hegel's Conceptual Analysis", in Michael John PETRY (ed.), *Hegel and Newtonianism,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 17-26.

Eric WEIL, "The Hegelian Dialectic", in J. O'MALLEY, K. ALGOZIN, H. KAINZ & L. RICE (eds.), *The Legacy of Hegel,* Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, pp. 49-71

Kurt WEISSHAUPT, "Der Übergang von der Idee zur Natur", in *Hegel--Jahrbuch* (1976), pp. 53-60.

Manfred WETZEL, *Dialektik als Ontologie auf der Basis selbstreflexiver Erkenntniskritik. Neue Grundlegung eines "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins" und Prolegomena zu einer Dialektik in systematischer Absicht,* Karl Alber, München / Freiburg, 1986.

Manfred WETZEL, "Zum Verhältnis von Darstellung und Dialektik in Hegels Wissenschaft der Logik", in Dieter HENRICH (ed.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion,* Bouvier, Bonn, 1978, pp. 143-169.

Reiner WIEHL, "Über den Sinn der sinnlichen Gewissheit in Hegels Phänomenologie des Geistes", in Hans-Georg GADAMER (ed.), *Hegel-Tage Royaumont. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes,* Bouvier, Bonn, 1966, pp. 103-134.

Reiner WIEHL, "Selbstbeziehung und Selbstanwendung dialektischer Kategorien", in Dieter HENRICH (ed.) *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion,* Bouvier, Bonn, 1978, pp. 83-114.

Wolfgang WIELAND, "Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik", in Rolf--Peter HORSTMANN (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels,* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978, pp. 194-212.

Andreas WILDT, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1982.

Robert R. WILLIAMS, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other,* State University of New York Press, Albany, 1992.

Günther WOHLFART, *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel,* Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1981.

Gerhard Martin WÖLFLE, *Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik". Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition,* Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1994.

Michael WOLFF, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie der Dialektik Kants und Hegels,* Hain, Königstein/Ts., 1981.

Michael WOLFF, "Über Hegels Lehre vom Widerspruch", in D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 107-128.

Axel ZIEMKE, *System und Subjekt. Biosystemforschung und radikaler Konstruktivismus im Lichte der Hegelschen Logik,* Vieweg, Braunschweig / Wiesbaden, 1992.

Walther Ch. ZIMMERLI, "Die Beziehung von Dialektik und Realität. Zu Hegels früher „Realdialektik" ", in *Hegel-Jahrbuch* (1974), pp. 418-428.

Walther Christoph ZIMMERLI, "Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituirend?", in Dieter HENRICH & Klaus DÜSING (eds.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling,* Bouvier, Bonn, 1980, pp. 81-102.

Walther Christoph ZIMMERLI, "Aus der Logik lernen? Zur Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik-Konzeptionen", in Wilhelm Raimund BEYER (ed.), *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung,* Felix Meiner, Hamburg, 1982, pp. 66-79.

Xavier ZUBIRI, *Sobre la esencia,* Segunda edición, Sociedad de Estudos y Publicaciones, Madrid, 1963.

Glossário

Apresentam-se aqui alguns termos do vocabulário de Hegel, cuja tradução, por diferentes motivos, pode ser objecto de uma atenção especial.

Abstoßen	repelir, repulsão
Allheit	totalidade
Anderes	outro
Anderssein	ser-outro
Andersheit	alteridade
Anerkennung	reconhecimento
Ansichsein	ser-em-si
Aufhebung	supressão
Ausgeführt	realizado
äußere	exterior, externo
äußerlich	exterior
Bedeutung	significado
Beschaffenheit	constituição
bestehen	subsistir, consistir
bestimmend	determinante
Bestimmung	determinação
Bestimmtheit	determinidade
Beziehung	relação, referência
Bildung	formação, cultura
Dasein	ser-aí
Daseiendes	sendo-aí
Ding	coisa
Endlichkeit	finitude
entäußert	alienado
Entgegensetzung	contraposição
entlassen, sich	entregar-se
entschließen	decidir
entzweien	cindir
Etwas	algo
Erscheinung	fenómeno, aparição
Fürsichsein	ser-para-si

Gattung .... género, espécie
Gegensatz .... oposição
Gegenstoß .... repelir, repulsão
Gesetz .... lei
Gesetztsein .... ser-posto
Gestalt .... figura
Gleichgültigkeit .... indiferença, irrelevância
Grenze .... limite
Grund .... fundamento, razão
Grundlage .... base, fundamentos
Grundsatz .... princípio
Indifferenz .... indiferença
Insichsein .... ser-dentro-de-si

Logisches .... lógico

Mannigfaltiges .... diverso

Prinzip .... princípio

Realität .... realidade
Rückkehr .... retorno

Sache selbst .... coisa mesma
Satz .... frase, princípio
Schein .... aparência
scheinen .... aparecer
Schluß .... silogismo, conclusão, inferência
Schranke .... barreira
seiend .... sendo, ôntico
Seiendes .... ente, entidade
Sein-für-Eines .... ser-para-o-uno
Selbstbewußtsein .... consciência de si, auto-consciência
Setzen .... pôr, posição
setzend .... positivo
Sollen .... dever-ser

Totalität .... totalidade
Trieb .... impulso

Übergehen .... trânsito, transitar, passar
Unendlichkeit .... infinidade

Unmittelbarkeit .... imediatez
Unterschied .... diferença

Verbindung .... ligação
verhalten, sich .... comportar-se, relacionar-se
Verhältnis .... correlação, proporção, relação
Verknüpfung .... ligação, entrelaçamento
Verschiedenheit .... diversidade
Voraussetzen .... pressuposto, pressupor

Wechsel .... reciprocidade
Wesen .... essência
Wesenheit .... essencialidade
Widerspruch .... contradição
Wirklichkeit .... efectividade

Zusammengehen .... ir juntamente
Zusammenhang .... conexão

Índices

1. Índice Onomástico

Adorno 256
Agripa 113n
Albert, H. 67n, 113n
Álvarez Gómez 108n, 126n
Aristóteles 17, 53, 60, 62n, 63, 81, 102, 130, 227n, 269, 337, 339, 477, 509, 516, 549
Armour 118n
Aschenberg 18n, 75n
Asmuth 108n, 151n

Balsemão Pires 521n
Baptista Pereira 142n, 488n
Barata-Moura 379, 380
Baumgarten 261n
Becker 365, 384n
Beyer 72n
Bonsiepen 461n, 495n, 501, 529n
Bormann 415, 491n
Bourgeois 45n, 310n, 384n, 398n, 493n, 518, 541, 541n, 546n
Brauer 224n
Braun 397n, 398n, 399n
Breidbach 464n, 477n
Bubner 230n
Burbridge 254n, 390n

Carmo Ferreira 55n, 84n, 108n, 126n, 156n, 157n, 324n, 350n, 387n, 499n
Cirne-Lima 108n, 139n, 140, 140n, 141, 141n, 142, 142n, 143, 224n, 421n
Clark 42, 42n, 44, 45
Cohen 451
Cuvier 479

D'Hondt 31n, 190n, 207n, 368n, 381n, 413n, 486n
Damásio 459n, 485n
Dawkins 369
De Vos 34n
Derrida 256n
Doz 21n, 59n, 60n
Drüe 34n
Dubarle 213n
Dulckeit-v. Arnim 213n
Düsing 19n, 38n, 39n, 57n, 59n, 64n, 65n, 86n, 144n, 219n, 222n, 330n, 362n, 368n, 370n, 384n, 459n, 485n

Einstein 435
Espinosa 22, 171, 288-289, 295, 378

Falkenburg 412, 412n, 416, 416n, 418n, 419, 420, 420n, 421n, 424, 424n, 425, 425n, 433n, 434n, 435n, 436n, 438,, 438n, 439n, 440n, 444n, 493n
Ferrer 75n, 79n, 102n, 196n, 221n, 226n, 261n, 324n
Fichte 15, 16, 22, 22n, 23, 24, 24n, 25, 31, 55, 56, 65, 78, 78n, 79, 79n, 80, 80n, 111, 124, 125, 215, 221, 229, 230, 230n, 231, 232, 232n, 239, 240, 259n, 271, 271n, 285n, 294, 294n, 295, 295n, 296, 327, 496, 501, 506, 506n, 512
Findlay 368n
Fischer, K. Ph. 41
Fleischhacker 183n, 491n, 492n
Forster 73n

Fulda 33n, 45n, 59n, 60n, 69n, 73n, 77n, 83n, 97n, 108n, 120n, 128, 143, 143n, 185n, 324n, 418n, 422n, 426n, 497n, 527n, 537n, 540n, 541n, 545n, 546, 546n

Gadamer 20, 71n, 86n, 142n
Galileu 447, 450
Geraets 537, 538n, 540, 540n, 547
Gerthsen 444n
Gethmann-Siefert 34n
Gies 416n
Glockner 334
Goethe 398, 478
Göschel 43
Graeser, A. 98n, 102n, 103n
Grégoire 145n
Günther 136n

Habermas 350n, 499n
Hackenesch 34n, 213n, 324n
Harris, E. 69n, 84n, 487n
Hartmann, K. 20n, 63n, 75n, 116n, 157
Heede 324n, 537n, 545n, 548, 548n
Heidegger 22
Henrich 15, 33n, 72n, 77n, 80, 80n, 83, 83n, 84, 84n, 85, 88, 88n, 89, 89n, 91, 91n, 92, 92n, 93, 94, 112n, 114n, 116n, 121n, 193n, 197n, 198, 198n, 200n, 205, 205n, 226, 234n, 235, 235n, 236, 238, 413n, 527n
Heyder 86n
Hölderlin 112
Horstmann 60n, 72n, 485n
Hösle 41n, 42, 47, 48, 48n, 49, 49n, 50, 67n, 87n, 93, 93n, 144, 144n, 145n, 146n, 153n, 188n, 220n, 289n, 309n, 312n, 323n, 362n, 365n, 369n, 380n, 398n, 457n, 460n, 505n, 537n, 546n, 547, 547n
Hyppolite 186n

Iber 21n, 83n, 237, 237n, 238, 257n, 290n, 384n
Illeterati 368n, 416n, 473n
Ilting 368n

Jaeschke 34n, 65n, 121, 121n, 164n
Jakob, L. H. 139n
Janke 68n, 187n
Jarczyk 42, 42n, 44n, 45n, 58n, 155n, 157n, 311n, 349n, 384n, 550n

Kalenberg 349n, 416n, 420, 420n, 421n, 422n, 426n, 434n, 443n, 446n, 448, 448n, 449n
Kant 31, 32, 53, 53n, 54, 54n, 55, 56, 84n, 135, 170, 175, 179, 213n, 216n, 250n, 216, 219, 230, 240, 250, 260, 261, 261n, 265n, 270, 271, 284, 306, 306n, 309n, 327, 330, 331, 331n, 332, 333, 354, 354n, 355, 358, 374, 390, 390n, 412, 425, 437, 438, 438n, 439, 440, 447, 496, 506, 506n, 512
Kaufmann 486n
Kesselring 111n, 194n
Kimmerle 157n, 188n
Kluit, P. M. 444, 444n
Kneale 337n, 338
Koch, A. 120n
Krämer, W. 155n
Kroner 21n
Kuhlmann 220n

Labarrière 75n, 273n, 285n, 287, 537n

Lachtermann 65n, 69n, 82n, 87n, 155n, 384n
Lagrange 448
Lakebrink 42n, 63n, 311n
Lambrecht 428
Lefèvre 72n
Legenhauser 82n
Leibniz 262, 262n, 437, 438, 439, 447
Léonard 20n
Lovejoy 479n
Löwith 380
Luhmann 84n

Mach 444n
Maker 74n, 115n, 492n
Martín, M. del C. Paredes 221n
Marx 381n
Mayr 191n, 301n, 302n, 317n, 318n, 475n, 477n, 479n, 514n
Maza 48n
McTaggart 20n, 130n, 140n, 141n, 234, 235n, 319n
Michelet 41
Monod 207, 207n, 477n

Neuser 21n, 34n, 77n, 435n, 451n
Newton 410, 425, 440, 441n, 450, 451, 451n
Nicolau de Cusa 196n
Nicolin 538n
Nuzzo 42, 42n, 43, 44, 69n, 84n, 119n, 185n, 273n, 283n, 308n, 309n
Opiela 163

Paracelso 453n
Parrochia 84n
Petry 141, 308n, 417, 417n, 418, 419, 419n, 422n, 424n, 448n, 493n, 529n
Pippin 48n, 74n, 492n
Platão 81, 86n, 135n, 194, 336n, 378
Pöggeler 19n, 527n, 538n
Popper 144, 144n, 145, 147n, 265n
Pré-Socráticos 20
Puntel 97n, 101n, 120n, 149n, 153n, 157n, 217n, 274n, 400, 527n

Radermacher 221n
Rameil 72n, 362
Reuswig 525n
Riedel 126n, 380, 380n,
Rohs 191n, 271n
Römpp 108n
Rosen 65n
Rosenkranz 21n, 41, 181, 181n, 196n
Ruschig 404n, 405n

Schaeffler 186n
Schäfer 19n, 47n, 57n, 59n, 66n, 67n, 72n, 121n, 134n, 166n, 190n, 213n, 218n, 255n, 281n, 304n, 315n, 365n, 388
Schelling 141n, 186n, 215, 397, 505n
Schick , F. 108n
Schmidt, K. 140n, 163n, 194n, 213n, 233n, 238, 238n, 273n, 275n
Schmitz, H. 111n, 112n
Schnädelbach 34n
Scholz, H. 453n
Schubert, A. 64n, 72n, 121n, 188n, 193n, 256n
Searle 459n, 485n, 486, 486n, 505n
Siep 33n, 229n, 525n, 527n, 529n
Simon, J. 45n, 151n
Stekeler-Weithofer 108n, 112n, 145n, 195n, 223n

Theunissen 49, 49n, 50, 59n, 108n, 181n, 190n, 227n, 306n, 395n, 404n, 489, 489n, 548n

Trendelenburg 141n
Tugendhat 15, 78, 79n, 81, 81n, 108n, 131n
Ulrici 540, 545
Ungler 72n

Verra 377
Von Bertalanffy 84n, 304n, 470n
Von Engelhardt 404n, 464n

Wagner, H. 77n
Wandschneider 45n, 49n, 90, 90n, 93n, 112n, 130, 130n, 140n, 153n, 156n, 225, 226n, 309n, 398n, 419, 425n, 430n, 431n, 452n, 453n, 487n, 531n
Wetzel 81n
Wiehl 365n
Wieland 108n, 112n, 121n, 153n
Wildt 245n, 525n
Williams 21n
Wohlfahrt 324n
Wolff, Ch. 53, 261n
Wolff, M. 86n, 93, 94n, 104n, 105n, 138n, 139n, 147n, 149n
Wölfle 21n, 57n, 289n

Zenão 78
Ziemke 84n
Zimmerli 72n
Zubiri 194n, 208n, 216n, 270n, 302n

2. Índice Analítico

A priori / a posteriori 389, 412, 420, 425
Absoluto 74, 115, 125, 146, 152, 157n, 269, 288, 291, 364, 390, 390n, 427, 542
Abstracção 40, 61, 123, 255, 353
Acaso (v. tb. Contingência) 408, 412-414, 423, 426
Acção (v. tb. Práxis e Prática) 126, 153, 246, 350, 380, 553
  Acção originária 126-127
  Acção recíproca 289, 294
Aceleração 447-450
Acto 79, 124-125
Algo 164, 172
Alma 515-518, 522
Alteridade 85-87, 91-92, 95, 163, 301, 396
Amor 312-313, 390-391
Análise / Síntese 32, 375, 389-390
Anfibolia 437-439
Animal 476-478
Antropologia 519-521
Aparecer 190, 194, 206, 215
Aparência 191, 196-199, 202-206, 208, 210, 276
Aparição 546-548
Aplicação 48, 158, 422
Argumento ontológico 370
Arte 536, 543
Assimilação 464-468, 470-475
Atomismo 170
Atracção 437, 441, 443, 445
Atrito 443
Auto-aplicabilidade 281, 372, 385
Auto-aplicação 87, 129, 364-366, 368-369, 393, 398
Auto-consciência 219, 497, 512, 529
Auto-constitutição 27, 222, 365
Auto-desenvolvimento 56, 441, 501, 512
Auto-deteminação 502
Auto-determinação 37, 107, 120-121, 316, 318, 501
Auto-fundamentação 66

Auto-negação 363
Auto-poiesis 153
Auto-posição 27, 37, 125, 233
Auto-referência 85-87, 90, 221, 227, 353
Autonomia 37, 292, 526
Axiomática 191, 198, 208, 277, 293, 312, 418

Barreira 167-174, 188, 474
Bela alma 245-246
Bem 377-380, 501
Biológico
  Conceito biológico 473
  Pensamento biológico 477
  Princípio biológico318

Cálculo 155-156
Canon 53-54
Carência 474-475
Categoria 46, 123, 132-133, 152, 255, 274, 292, 325, 364, 369, 492, 553
Causalidade 289, 506
Certeza 497, 524
Choque 443-444
Ciência
  Ciência empírica 406, 411-414, 417, 454
  Ciência filosófica 544
  Ciência positiva 358, 407
Ciências 407, 451
  Ciências da natureza 410, 416, 419
Circularidade 64-65, 71, 220-222, 231
Círculo 213, 397
Cisão 90, 107, 217-219
Classe 300, 329
Classificação 256, 301, 514
Coisa 279, 283
  Coisa em si 279
  Coisa mesma 274, 282, 551
Começo 39, 65, 108-109, 111-118, 120, 122, 124, 127, 132, 386-388
Comparação 268
Complexidade 177, 427, 487-488, 491, 494
Comunicação 306
Conceito 30-31, 106, 113, 144, 290, 292, 295-300, 302, 304-307, 309, 311-312, 316, 319, 323-327, 353, 361, 423, 439, 477, 516-517
  Conceito subjectivo 350
Conclusão 342
Concreto 23, 29-30, 255, 317, 320, 499
Concretude 371-372, 490
Condição 273-274
Conhecer absoluto 381, 389
Conhecimento 372-377, 508, 510, 532
  Conhecimento absoluto 382
  Conhecimento empírico 420
Consciência 219, 229, 462, 485-486, 510-515, 524, 528-529
Constituição 165
Conteúdo 131, 141-142, 150, 151, 157-159, 169, 177, 220, 264, 401
Contingência 399
Contingente 413
Contradição 78, 132-140, 142, 144-148, 150, 186, 262-267, 272, 408-409
  Contradição real 409
Contraditório 138, 185
Contrários 140
Corpo 518, 522-523
Correspondências (sistema) 48-49
Criação 492
Criança 519-520

Decisão 398
Dedução transcendental 360, 369

Desejo 496-497, 499
Desenvolvimento 23-27, 29, 36, 190, 295, 301
Determinação 165, 225, 250
  Determinação de reflexão 251-252
Deus 63n, 325, 398, 490
Dever-ser 24, 167-168, 379, 382, 474
Devir 109, 128, 130-131, 133, 160--162, 432
Dialéctica 32, 134n, 142, 152, 154, 156, 175, 185
Diferença 257, 258, 384-385, 396
  Diferença sexual 470
Diferenciação 30, 385-386
Direitos 519
Discursividade 108, 326, 330
Disjunção 219
Divisão 95, 107, 256, 322
Doença 482
Dor 369
Dualismo 505
Duplicação 217, 258

Efectividade 278, 288
Efectivo 413
Empirismo 157
Entendimento 331
Entregar-se 234, 274n, 282, 306, 397-401, 501, 505
Erro 420
escala naturae 479
Esfera 105, 119, 139, 143, 225, 268, 419
Espaço 121, 429-440
Espaço lógico 91, 120, 364-367
Especiação 479
Espécie 322, 473, 479-481, 507
Especulação 24, 86, 89-90, 132-133, 411-412, 508, 510, 512, 553
Espírito 27-30, 60, 296, 298, 319, 482-483, 485-490, 494-495, 502--507, 511, 513, 516-518, 524-526, 528, 531-534, 550-552
  Espírito absoluto 487, 533, 535, 543, 547
  Espírito subjectivo 530
Espiritual 544-545
Esquematismo 408
Essência 182, 186-199, 203-205, 208-212, 225, 251, 253, 270, 275--278, 289, 293, 298-299, 302-303, 311, 455-456, 459, 511, 513-515, 524
Essencial 455, 504
Essencialidades 253
Eu 23-24, 65, 78-79, 230, 294, 298, 319, 511-515
Evolução 486, 519
Existência 43, 192, 273, 275, 277--287
  Existência real 283
Existente 149, 286
Experiência 33
Exterior / interior 42, 286, 288, 428
Exterioridade 121, 246, 286, 362--363, 415, 428, 432, 439, 446, 491, 534
Exteriorização 166, 179, 278-281, 491, 493, 535
Fenómeno 275-276, 278, 538, 540--541, 546
Fenomenologia 526-531
Figura 464, 467-472
Figuração 471, 474
Figuras do silogismo 337-342, 346, 355
Filologia 19
Filosofia 423, 529, 535-537
  Filosofia da natureza 403-412, 414-420, 423-426, 430, 489, 500

  Filosofia do espírito 296, 364, 419, 485
  Filosofia negativa 186
  Filosofia real 159, 180, 282, 369, 392
Fim 367, 496, 499
Finito 171
Finitude 170, 176
Física 416, 424, 430, 452-454
Força 440-443, 451
Forma 158, 220, 264, 281, 336, 379, 400-401
Formação 222, 517, 521-523
Formalismo 154-155, 158, 359
Frase 84-85, 88-89, 101-103, 327
  Frase especulativa 324
Fundamentação 46, 410, 414
  Fundamentação última 47, 70, 72--74, 115
Fundamento 260-263, 267-268, 271--272, 275, 262, 408-411, 517
  Fundamento real 264

Género 318, 322, 507, 510
Génese
  Génese estrutural 34
  Génese ideal 33
  Génese real 33
Gramática 334
Gravidade 444, 446, 450, 452
Hermenêutica 142, 156, 309n, 423
História 29, 301, 529
  História da Filosofia 20, 29
Historicidade 551
Homem 519, 521, 525
Humano 426

idea 194
Ideal 290, 520
Idealidade 178
Ideia 376, 403, 501, 539
  Ideia absoluta 362, 376, 378-379, 382, 384, 388, 392, 399, 492, 501, 534
  Ideia da filosofia 57, 534, 536
  Ideia do bem 377
  Ideia lógica 372, 491, 494
Identidade 252, 253-255, 259,
Idoso 519
Igualdade / desigualdade 258
Imediatez 184, 198, 204-205, 207, 209, 228, 234, 243
Imediato 132-133, 196-197, 278, 361, 455-458
Incompatibilidade de predicados 91--95
Incondicionado 274
Indiferença 174, 180-182, 391
Indivíduo 300, 302-305, 321, 372, 481
Indução 355
Inércia 442, 445, 447
Inessencial 210, 455, 504
Infinidade 170-171, 176, 316, 496, 509
Infinito 67-68
Inteligibilidade 326, 335, 370
Interiorização 166, 203, 280
Interpretabilidade externa 128, 324, 418, 421
Intersubjectividade 49, 523, 528
Intuição 388
Irritabilidade 467, 468-469, 474
Isto 279

Jovem 520-521
Juízo 97-106, 112, 114, 135-136, 324-333, 338, 352-354, 356, 543
  Juízo apodíctico 354
  Juízo categórico 356-357
  Juízo infinito 101, 104, 106
  Juízo reflexivo 216, 250

Liberdade 37-38, 124, 126-127, 240, 294, 296-297, 306, 312, 392, 399, 401, 408, 489-490, 506, 512, 519, 525n, 532, 535
Liberdade fomal 528
Liberdade subjectiva 502
Libertação 398, 483, 489, 495, 500-501, 522-524
Limite 167, 172-174, 474
Limite real 441
Linearidade 32
Linguagem 82, 106, 312-313, 325, 327
Lógica 38, 46, 48, 53, 57-63, 67, 90, 119, 125-126, 136, 159, 166, 171, 180, 186, 208, 248, 256, 263-264, 266, 281-284, 288-292, 307-308, 313, 325, 357, 360, 363-365, 367-368, 370, 374, 383, 392, 398-400, 419, 493-494, 548-553
Lógica da reflexão 245
Lógica dialéctica 76, 266, 335, 385
Lógica do sistema 42, 44-45, 158, 273, 308, 308n, 315, 385, 552
Lógica especulativa 315, 325
Lógica geral 54
Lógica transcendental 48, 54, 56
Lógico 143, 544-545, 549
Lógico-real 371
Logos 373, 517
Lugar 434
Luz 515

Manifestação 540-542, 546-548
Matemática 154
Matéria 400-401, 434-437, 441, 443, 446
Mecânica 426-427, 442, 452
Mecânica absoluta 430, 450
Mecânica infinita 442, 449, 452
Mediação 184, 278, 286, 307, 336
Mediador 333, 343
Medida 175, 183
Metafísica 57, 59, 108, 415
Metafísica da natureza 416
Método 38, 62, 70, 375, 384, 389-390, 392, 395, 398
Metodologia 19, 20, 387
Monismo 258, 485-486
Morte 480, 482-483
Movimento 77, 409, 434, 442
Movimento do pensar 75-76, 146, 153

Nada 96, 106, 108, 110, 112, 116-118, 122-123, 129, 131-132, 151, 160, 228
Não-eu 78-79
Não-ser 138, 162-163, 225-226
Natureza 364, 403-405, 408-410, 413-415, 421, 423, 427-429, 454, 457-478, 483, 486-489, 492, 494-495, 499-500, 505, 525, 550-552
Necessidade 36-37, 288, 356-357, 399, 408, 414
Negação 28, 76, 78-81, 83-88, 91, 93, 97, 104, 107-108, 168-169, 188, 195, 224, 229, 241, 257, 260, 395
Negação absoluta 268
Negação abstracta 95
Negação determinada 138
Negação dupla 85, 88-89, 182, 305
Negatividade 36, 71, 74-75, 99, 101, 123, 149, 171, 182, 187, 204-205, 207, 225, 228, 232, 266, 269, 304-305, 428, 432, 462, 463, 480
Negatividade absoluta 189, 191, 225, 229, 231

Negativo 62, 93, 95, 137, 187, 227-228, 266, 269
Niilismo 186

Objectividade 336, 357, 361-362, 364, 368-373
Objecto
Objecto mecânico 366
Objecto químico 366
Oeser 480n
Ontologia 59-60, 149, 200, 415
Oposição 140, 257, 270
Ordem 456
Orgânica 452, 464
Organismo 318, 320, 349, 369, 464, 466, 472-473, 475, 479, 503, 506, 511
Organização 456, 460
Organon 53-57
Outro 32, 233, 391, 399

Paradoxo 224, 229
Paralelismo 49, 217
Particular 224n, 317, 507
Particularidade 314
Pensamento objectivo 58, 120, 366
Pensar 20, 57, 118, 153, 335-336, 533
Pensar objectivo 69, 119, 553
Puro pensar 61, 113, 324
Personalidade 63, 303, 349
Peso 445
Pessoa 312
Planetas 451
Pluralismo 223, 258
Poiesis 126
Ponto médio 445
Posição 127
Positivo 62
Possibilidade 275, 498
Pragmática 150
Prática 495, 499-500
Práxis 126, 153, 380-381, 397, 520, 552-553
Predicação 99-100, 352
Princípio 36, 115, 213, 232
Princípio da não-contradição 144-145, 265-267
Princípio de razão suficiente 261-262, 271
Pró-silogismo 355
Processo do género 464-468, 470-471, 478
Produção 125
Proposição 82, 88, 101
Psicologia 528, 530-531

Quantidade 173-176
Quantum 181
Quasi-historicidade 134, 156, 317, 493
Queda 447
Química 453, 457, 462-463
Quimismo 367, 454, 461

Razão 331, 431, 532
Real 169, 263, 284, 310, 312, 357, 370, 389, 391, 399, 400, 409, 462, 492-494
Realidade 38-39, 45-55, 127, 163-164, 166, 178-179, 208, 270, 290, 297-298, 307, 313, 315, 363-364, 367, 382, 393-395, 401, 415, 423, 425, 427-428, 487, 490-491
Realização 39, 177, 179-180, 264, 287, 328, 349, 360, 362, 381, 383, 426, 499, 526, 543, 551
Reconciliação 494-495
Reconhecimento 497, 523-525, 552
Reducionismo 452, 455, 458-459, 492, 494

Reflexão 28, 45, 61, 68, 75, 121, 127, 147-148, 192, 211-214, 216-221, 223, 226-227, 229--244, 247, 251-252, 259-260, 334
Reflexão absoluta 249n
Reflexão determinante 238-239, 244, 246-251
Reflexão essencial 122
Reflexão exclusiva 264
Reflexão exterior 92, 121, 147, 216, 233-235, 237-239, 242-246, 248-249, 251
Reflexão identitativa 259
Reflexão negativa 257-258
Reflexão objectiva 122-123
Reflexão positiva 230, 235, 237--239, 241-242, 244, 247, 266
Reflexão real 249n
Reflexão transcendental 219, 270--271
Reflexividade 384
Refutação 73, 150-151, 185
Relação 47, 83, 149, 200-203, 258, 260, 320
Relação negativa 72, 351
Relações exteriores / interiores 170, 176, 323, 369, 439
Religião 536, 543
Repetição 217, 514
Representação 43-44, 283n, 313, 536
Reprodução 467-470, 474-477, 507
Repulsão 437, 441, 443
Retorno 514
Retorno ao imediato 517
Revisibilidade de conceitos 417, 426

Saber 532
Selecção de fenómenos 405, 422
Sensibilidade 467-468, 469, 472, 474-475, 510-511
Ser 25, 82, 106, 108, 110-112, 116--118, 122, 129, 131-132, 151, 160, 187, 192-195, 199, 203-204, 210, 225-226, 252, 277, 299-301, 386
Ser determinado 160-161
Ser-aí 162-164, 248-249
Ser-dentro-de-si 165, 172
Ser-em-si 165
Ser-outro 392-396
Ser-para-si 85, 170, 172, 176, 178, 254, 503
Ser-posto 234, 247, 280, 292, 315, 524
Ser-pressuposto 249
Serialidade 77
Sexo 481
Sexualidade 471
Significado 60, 66, 169, 362, 365, 553
Silogismo 330-338, 343-344, 346--348, 354, 358-361, 368, 552
Silogismo categórico 348, 358
Silogismo disjuntivo 348, 358
Silogismo da necessidade 347, 356
Silogismo da reflexão 347
Silogismo hipotético 348, 358
Silogismo matemático 448
Silogismos da ideia filosófica 537--538, 541-547, 549-551
Singular 26, 98-99, 224n, 322, 329, 349-352, 372, 507
Singular-abstracto 100
Singularidade 29, 303-304, 321, 512
Síntese (v. tb. Análise) 390
Sistema 21, 24, 31, 35-41, 46, 48, 51, 115, 119, 214, 308n, 313, 315, 319-320, 381, 392, 403, 485, 542, 545, 548, 552

Subjectividade 58, 69, 79, 127, 293, 326, 335, 373, 463, 514
Substância 293-297
Substancialidade 289
Sujeito 58, 64, 70, 218, 354, 375
Supressão / superação 77, 117, 433, 500, 516

Teleologia 367-378, 475, 495-496, 498, 501
Tempo 34-35, 429, 431-439, 449--450
Temporalidade 433, 440
Teologia 59
Teorese 381, 500
Teoreticismo 380
Teoria da significação 57
Teoria da subjectividade 63, 66, 370, 374
Teoria do conhecimento 374
Tipo animal 478
Todo 550
Trabalho 523, 525-526
Transição 76, 76n, 128
Transitar 190, 291, 363, 509, 535
Trânsito 161
Tridimensionalidade 429-431
Trilema de Münchhausen 67n, 113

Unidade 512-513
Unidade negativa 164-165, 254, 279, 305, 319, 352
Unidade numérica 259
Universal 26-27, 98, 100, 218, 231, 224n, 299-300, 302, 305-307, 310, 313-318, 320-323, 329, 329, 336, 345, 386, 389, 507
Universal concreto 26, 321, 329--330, 473, 508-509
Universalidade 298, 301
Uno 178
Utopismo 553

Vazio 171
Verdade 330, 375-377
Vida 318, 363, 368-372, 374, 383, 454-458, 460-463, 465, 482, 485, 502, 507-510
Vida lógica 369
Vivente 372, 467, 471, 476-477, 503
Vontade 381, 520

3. Índice de Passagens Citadas e Concordância de Páginas

Este índice ordena todas as passagens de obras de Hegel citadas. As edições são as referidas no ponto 1 da Bibliografia, citadas segundo as siglas convencionadas na página 22, nota 5 supra. Cada passagem será referida em primeiro lugar pela paginação das edições de trabalho utilizadas, em seguida, separada por uma barra (/), pela paginação da *Gesammelte Werke*, quando houver lugar a isso e, por fim, separado por dois pontos, pela página onde é referida neste trabalho.
Com excepção dos Prefácios, as obras divididas em parágrafos não levam indicação de outra paginação. Na *Propedêutica Filosófica*, será indicada a paginação da edição de trabalho, visto haver parágrafos com numeração repetida.

GW 3

293-294 :245
297 :245

GW 4

12-13 :217
16 :217
23 :217
30 :124
34-40 :221
40 :24
64 :536
77 :24
82ss :232
387-396 :221
392 :24
395 :24
435ss :245

GW 16

206-207 :43

Werke 1

422 :291, 536

Werke 7

§ 4 Z :381

Werke 11

473 :146

Werke 13

21 :206
133 :382

Werke 19

239-240 :56

Werke 20

394 :125

JSE I / GW 6

228 /320-321 :525
230 /323-324 :525

JSE II / GW 7

1-189 /3-178 :59
33 /33-34 :505
91 /87-88 :93, 96, 107, 327
91-92 /88 :107
92 /88-89 :96
95 /91-92 :374
121 /115-116 :373
184 /173-174 :505
202-203 /190 :432
206-207 /194 :525
222-224 /208-210 :525

1807 / GW 9

5 /10-11 :534
6 /11-12 :36, 41
14 /18 :62
15 /18-19 :33, 41, 265, 383, 534
32-33 /32-33 :69
35 /34-35 :281
46-48 /43-45 :324
65 /59 :68
66 /59-60 :33
88 /78 :47, 73
115-116 /100-101 :505
122-125 /104-105 :478
125 /107 :478
125-126 /197-198 :478
126-127 /108 :478
127 /108-109 :478
129 /110 :501

133 /113-114 :501
157 /132 :506
158 /132-133 :506
230-231 /191 :47
288-289 /238 :526
361 /296-297 :47
418 /342-343 :246
432 /354 :246
433 /354-355 :246
434-435 /356 :378
435 /356-357 :246
530 /433 :194
531 /434 :529

Prop. (Werke 4)

10 § 7 :406
10 § 8 :406
11 § 9 :407
40 § 122 :465
40 § 123 :465
41 § 124 :467
41 § 125 :465
75 § 7 :73
96 § 43 :215
107 § 70 :105
108 § 73 :105
134 § 52 :75, 212
142 § 11 :104
144 § 17 :99
145 § 20 :104
146 § 25 :75, 212
162-163 § 1 :285
197 § 107 :99
261 § 43 :223

1812 / GW 11

5 /6 :59
6 /7-8 :60-62, 70, 169
7 /8 :62
9 /15 :64, 66
10-11 /16 :65, 69
12 /17-18 :132
15 /19-20 :113
16 /20-21 :32, 63, 70
17 /21-22 :325
19 /22-23 :69
20 /23-24 :69
21 /24-25 :75, 78, 186
22 /25-26 :401
31 /31-32 :59
38 /35-36 :66
40 /37 :291
41 /37-38 :65, 230
47 /43-44 :112, 162
47-48 /44-45 :111
48 /44-45 :109, 160
54 /49 :133
56-57 /51 :122
64 /57-58 :133, 161
66-67 /60 :162
67 /60 :162-163, 393
67-70 /60-63 :163
68 /60-61 :163
69 /61-62 :393
70 /62-63 :393
71 /63-64 :394
72 /64 :165
74 /65-66 :164
75 /66-67 :172
76 /67-68 :165
76-77 /68 :165
77 /68 :283
78 /68-69 :165
84 /73-74 :167
85 /74-75 :167
87 /76 :163
88 /76-77 :169
89 /77-78 :182
90 /78-79 :67
92 /80-81 :68, 171
93 /81 :68

95-96 /83 :133
96 /83-84 :505
101 /88-89 :178
102ss /89ss :179
104 /90-91 :176-177
105 /91-92 :178
107 /93 :171
118 /101-102 :179
125-126 /108 :180
126 /108 :172, 174
127 /109 :174
129-130 /111 :174
132 /113-114 :175
149-150 /127-128 :31
154 /131-132 :155
191 /161-162 :171
269 /227-228 :181
273 /230-231 :181
274 /231-232 :182
275 /232 :182

1813 / GW 11

3 /241 :194, 203, 237, 280
4 /241-242 :187, 511
5 /242-243 :190, 193, 238, 246
6 /243 :239
8 /244-245 :196, 458-459
8ss /244ss :454
9 /245-246 :187-188, 196-198
11 /247-248 :198-199, 202-204
13 /248-249 :191, 206, 209, 211
14 /249-250 :229, 239
15 /250-251 :223-225, 227-228, 238
15-16 /251 :127
16 /251-252 :220, 229, 234
16-17 /252 :234
17 /252 :231, 238, 242-243, 246, 249, 270
18 /252-253 :242
20 /254-255 :245
21 /255-256 :239
22 /256 :249, 251, 253
23 /256-257 :253
24 /257-258 :257
25 /258-259 :62
27 /260-261 :253-255
28 /261-262 :253
29 /262 :253
31 /263-264 :104
37 /268-269 :259
39 /269-270 :253, 257
41 /271-272 :190, 257
42 /272-273 :260
51 /279-280 :147, 266
52 /280-281 :148, 195
52-53 /281 :148, 266
55 /282-283 :272
56 /283-284 :268
57 /284-284 :268
58 /285 :253
60 /286-287 :265
61 /287-288 :78, 409
63 /288-289 :146, 267
63-64 /289 :268
64 /289-291 :146
64ss /289ss :517
66 /292 :270, 409
72 /297 :400
77 /301 :401
78 /301-302 :401
79-80 /303 :410
80 /303-304 :261
81 /304-304 :410
82 /305 :410
85 /307-308 :410
87 /308-309 :410
89-90 /311 :411
90 /311-312 :411
99 /318-319 :275-276
100 /319-320 :273-274, 399

102 /320-321 :203, 395
104 /323 :276-278, 280, 284, 546
105 /323-324 :284
108 /326-327 :280, 286
113-114 /331 :280
122 /337-338 :304
123 /338 :43, 283
125 /339-340 :459
126ss /341ss :542
128ss /342-343 :404
135 /348-349 :304
137 /349-350 :286
156-157 /366-367 :287
169 /375-376 :542
175 /380-381 :542, 551
178 /382-383 :497
179 /383-384 :413
189 /391-392 :400
193 /395-396 :293, 294
211 /409 :293

1816 / GW 12

5 /11 :292
6 /11-12 :292
8 /13-14 :294, 352
10 /15 :294
10-11 /15-16 :295
11 /15-16 :296, 297, 298, 391
12 /16-17 :298
12-13 /17 :320
13 /17-18 :303
14 /18 :297, 311
15-16 /19-20 :192, 217
16 /19-20 :325
17 /20-21 :298, 299
21-22 /24 :376
22 /24-25 :307-308
23-24 /25-26 :308
24 /25-26 :376
26 /27-28 :333
33 /32-33 :300, 311, 320
34 /33-34 :299, 305, 307, 317, 320
34-35 /34 :114, 316, 386
35 /34-35 :307, 391, 517
35-36 /35 :310
36 /35-36 :18, 304, 310, 312-313, 391
36-37 /36 :314
37 /36 :303-304, 314, 317
37-38 /36-37 :316
38 /36-37 :41, 313, 317, 552
39 /37-38 :316, 321, 386
40 /38-39 :144
41 /39-40 :306, 400
43 /40-41 :302, 318, 320
45 /42-43 :320
49 /45-46 :304
52 /47-48 :312
53 /48-49 :320-321
54 /49-50 :305, 349
55 /50-51 :320
56 /51 :302, 304, 349-350, 352
57 /51-52 :318, 349, 351
58 /53 :325, 352, 373
59 /53-54 :136, 351
60 /54-55 :112, 326
61 /55-56 :102-103
62-63 /57 :327
63-64 /57-58 :327
64 /57-58 :136, 320
65 /58-59 :325
67 /60-61 :97
68 /61 :98-99, 328
69 /61-62 :100
71 /63-64 :98, 329-330
74 /65-66 :101
74-75 /66 :101
75 /66-67 :96, 101, 137
76 /67-68 :139
77 /68 :101

79 /69-70 :104
82 /72-73 :136
86 /75-76 :543
89 /89 :356
90 /78-79 :348
101 /87-88 :355
104 /90 :330, 354
108 /93-94 :338
110 /95 :340, 346
111 /95-96 :411
112-113 /97 :340
113 /97-98 :340
114 /98 :340
115 /98-99 :343
116 /99-100 :341, 343
119 /102 :345-346
121 /103-104 :346
123 /105-106 :347
124 /106 :347
125 /106-107 :346
140 /118-119 :356
140-141 /119-120 :347
141 /119-120 :347, 356
142 /120-121 :347-348
143 /121 :348
145 /122-123 :358
147 /124-125 :333, 360
148 /125 :333-334, 349, 352, 359
149 /125-126 :336
150 /127 :360, 370
151 /127-128 :360, 395
152 /128-129 :350
153 /129-130 :361
154 /130-131 :361
155 /131 :361
157 /133-134 :362, 366
163 /138 :362
164 /138-139 :332, 366
167 /141 :366
170 /143-144 :332, 362
171 /144-145 :332
172 /145-146 :332
173 /146 :38
175 /148-149 :362, 367
177 /150 :332, 367
184 /155-156 :391
192 /162-163 :332, 350-351
197-198 /167 :367
204 /171-172 :498
205 /173 :376
211 /177-179 :363
213 /180 :363, 371
217 /183-184 :332
217-218 /184 :462
219 /184-185 :369
220 /185-186 :369
221 /186-187 :369
222 /187-188 :369
223 /188 :369
225 /189-190 :371
226 /190-191 :551
226-227 /191 :507
227 /191-192 :373, 507, 509
233 /196 :376
239 /200-201 :376
243 /203-204 :372, 422
255 /213-214 :138, 423
261 /218 :139, 479
269 /224-225 :264, 274, 422
277 /230-231 :377
278 /231-232 :367
279 /232-233 :367, 378
280 /233 :378
280-281 /233-234 :378
283 /235-236 :378, 382, 395
284 /236-237 :349, 376, 383, 390, 391, 395, 398
285 /237 :388, 393, 395-396
286 /237-238 :382-383, 390, 476
287 /238-239 :383
287-288 /239 :162, 388

288 /239-240 :383, 393, 533
289 /240-241 :383, 387, 476
290 /241 :390
291 /241-242 :32, 375, 381
294 /244-245 :396
295-296 /245-246 :396
297 /246-247 :312, 396
300 /248-249 :38
302 /250-251 :63, 389, 396
303 /251-252 :387
304 /252 :33, 397, 537
305 /252-253 :274, 393, 397, 399, 401
306 /253 :397

1817

§ 10 :408
§ 10 A :407
§ 11 :166
§ 15 :212
§ 43 :393
§ 134 :344
§ 193 :408, 489
§ 197 :429
§ 201 :433
§ 234 :453
§ 259 :463
§ 474 :538-539
§ 477 :547

1819/1820

4 :495
5 :495
6 :489
132 :477

1820

Vorrede 16 :74
Vorrede 17 :380
§ 5 :381
§ 6 :246
§ 6 A :246
§ 7 A :108
§ 13 A :381
§ 20 :523
§ 21 A :553
§ 33 A :218, 256
§ 40 :222, 499
§ 187 A :126, 222, 306, 499, 502, 523
§ 189 A :74
§ 198 :526
§ 211 A :204
§ 316 :74, 306, 502

1827

§ 91 :393
§ 187 :344
§ 574 :539

1830

I Vorrede 19n. :73
§ 3 A :63
§ 5 :211
§ 9 A :412
§ 10 :532
§ 15 :168, 213-214
§ 18 :403
§ 22 :211
§ 26 :192
§ 36 A :486
§ 37 Z :281
§ 38 :157, 281
§ 38 A :157
§ 39 :486
§ 39 A :169, 486
§ 49 :486
§ 52 :55-56
§ 60 :145, 486

§ 79 A :371
§ 81 A :23, 126, 492
§ 82 :509
§ 82 Z :152
§ 84 :389
§ 85 :74, 125, 152, 289, 364
§ 87 A :128
§ 91 :166, 393
§ 111 Z :183-184
§ 111 :183
§ 112 A :152
§ 184 A :344
§ 186 :342-343
§ 187 :342
§ 187 A :340
§ 187 Z :549
§ 161 :210
§ 181 A :354
§ 187 :344
§ 187 A :340
§ 205 :496
§ 211 :496
§ 212 Z :501, 503
§ 234 Z :380
§ 239 :391

II Einleitung

Z 11 :442
Z 18-19 :495
§ 245 :430, 495
§ 245 Z :495
§ 246 A :416, 421
§ 246 Z :489, 505
§ 247 Z :505
§ 248 :34
§ 248 A :408, 432, 490
§ 249 :461
§ 249 Z :486, 505
§ 250 :423
§ 254 Z :426, 430, 438
§ 255 :430
§ 255 A :429
§ 256 :430-431
§ 257 Z :431, 435-436
§ 258 :432
§ 258 A :432
§ 258 Z :433
§ 259 A :154
§ 260 :434
§ 261 :434-435
§ 261 A :435
§ 261 Z :434-437
§ 262 :436-437
§ 262 A :441, 445-446
§ 262 Z :446
§ 264 A :443
§ 265 :444
§ 265 Z :405
§ 266 A :443
§ 267 :448
§ 267 A :447, 449-450
§ 267 Z :447
§ 269 :452
§ 269 A :450
§ 269 Z :451
§ 270 A :451
§ 270 Z :405, 450
§ 275 :219
§ 275 Z :219
§ 281 :487
§ 291 :453
§ 334 A :462
§ 335 :463
§ 335 Z :457, 461, 462
§ 336 :461, 463-464
§ 336 Z :460, 463
§ 337 :464
§ 337 Z :510
§ 338 :464
§ 339 :464
§ 339 Z :486

§ 422ss :465
§ 343 Z :465
§ 346 :464
§ 347 :464
§ 348 :464
§ 348 Z :462, 465
§ 352 :477
§ 353 :469
§ 353 Z :462
§ 355 :457, 466, 470
§ 355 Z :470
§ 356 :471
§ 356 Z :469, 471, 475, 476
§ 359 :473-474
§ 359 Z :475
§ 363 Z :462
§ 365 Z :475
§ 366 :476, 478
§ 366 Z :478
§ 367 :482
§ 367 Z :478, 483
§ 368 :478-480
§ 368 A :478, 480, 514
§ 368 Z :478, 481
§ 369 :480-481
§ 370 :482
§ 371 Z :482
§ 372 :465
§ 374 Z :482
§ 376 :483, 509
§ 376 Z :495

III

§ 377 Z :494, 506, 513
§ 379 :502, 536
§ 381 :489
§ 381 Z :485, 502-504, 506
§ 383 :542
§ 383 Z :511
§ 385 Z :504
§ 389 :515-516
§ 389 A :516
§ 389 Z :486, 515-516
§ 391 Z :502
§ 393 Z :519
§ 394 :518
§ 395 Z :519
§ 396 Z :506, 519-521
§ 399 Z :521-522
§ 401 Z :518
§ 402 :518
§ 402 Z :518
§ 403 :518
§ 406 :518
§ 406 Z :518
§ 408 Z :511
§ 410 Z :518, 522, 524
§ 412 :524
§ 412 Z :511, 522-523
§ 413 :512, 515
§ 414 :511
§ 418 :512
§ 423 Z :512
§ 428 Z :496
§ 429 Z :497
§ 430 :497
§ 434 :497
§ 436 :526
§ 436 Z :524
§ 437 :528
§ 437 A :530
§ 437 Z :526
§ 440 Z :506
§ 441 :532
§ 442 Z :531
§ 443 Z :532
§ 445 :532
§ 445 A :531
§ 448 :533
§ 449 :533
§ 449 Z :532

§ 467 :534
§ 467 Z :533
§ 468 :246
§ 477 :542
§ 499 :478
§ 553 :497
§§ 567ss :332
§ 568 :548
§ 572 :535
§ 573 :536
§ 574 :544, 551
§§ 574-577 :534
§ 575 :540, 546, 550
§ 576 :550
§ 577 :57, 533, 536, 541-542, 551

1832 / GW 21

9-10 /10 :421
10 /10-11 :549
16 /15 :302
19 /17-18 :68, 116
22 /19-20 :336
25 /27 :65
27 /28-29 :115
31 /31-32 :44, 63, 154
33-34 /34 :398
35 /35 :56
36 /35-36 :53
37 /36-37 :69, 155
58-59 /56 :111
59 /56-57 :114
60 /57-58 :110, 537
62 /59-60 :151, 291
63 /60-61 :536
64 /61-62 :115, 125
66 /63-64 :124
68 /64-65 :83
71 /68-69 :112, 388
71-72 /69 :111, 162
72 /69-70 :109, 128-129
74 /70-71 :116
75 /71-72 :84
84 /79-80 :83
99 /92-93 :130
103 /97 :395
105 /98-99 :164, 394
105-107 /98-101 :166
106 /99-100 :394
106-107 /100 :168
110 /103 :165
113 /105-106 :399, 404
115 /107-108 :395
123 /114-115 :43, 283
126 /116-117 :68
129 /119-120 :304
130 /120-121 :232
133 /122-123 :232
134 /123-124 :509
136 /125 :508
138 /126-127 :508
141 /129-130 :378
147 /134-135 :510
157 /142-143 :157
161 /146-147 :178
162ss /147ss :179
170 /154-155 :171
185 /167-168 :440
221 /200 :271
230 /207-208 :155

G.Ph.

3 :29
4 :27
4-5 :29
7 :29
8 :29
9 :29
9-10 :29
25 :33
27 :146

32 :34
139 :58, 365
145 :25
152 :30
177 :35
205 :23
211 :40
222 :58, 60, 365
238 :30
248 :30
312 :22
322 :23

Vorl 8

29 :38
39 :553
42 :553
52 :306, 502
78 :31
81 :462
97 :269
138 :41
155-157 :67
164 :23, 28
173 :486
289 :413

Vorl 9

4 :28
139 :53
154 :170
158-159 :125
176 :460

Na sua obra *Ciência da Lógica*, publicada em três volumes, entre 1812 e 1816, G. W. F. Hegel (1770-1831) revisita os conceitos fundamentais que ocorrem em todo o pensamento, define-os e procura mostrar que é possível derivá-los entre si. Seguindo um método estritamente argumentativo, a *Ciência da Lógica* constrói um sistema de categorias do pensamento que abrange, crítica e reflexivamente, a generalidade dos grandes temas lógicos, ontológicos e metafísicos da tradição filosófica.

O sistema da filosofia de Hegel completa-se na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, onde são expostos, definidos e derivados os principais conceitos da Filosofia da Natureza e da Filosofia do Espírito.

A partir de uma reinterpretação das concepções de Hegel, do esclarecimento da sua peculiar concepção dialéctica de fundamentação, e abordando as questões da sistematicidade, da autonomia e da essência crítica do pensar, da liberdade, do que é o sujeito, das relações entre o pensar e a realidade, entre o a priori e o a posteriori, entre a filosofia e a ciência da natureza, esta obra procura expor os fundamentos teóricos da relação significativa do pensar consigo mesmo, como sujeito, e com a realidade natural.

"Diogo Ferrer investiga um tema de patente complexidade numa obra de reconhecida dificuldade interpretativa e objecto de importantes estudos contemporâneos [...], procede de acordo com o enunciado muito claro de uma tese (a Lógica dialéctica desdobra-se numa 'filosofia real', a um tempo ontologia categorial e doutrina da subjectividade [...]), desenrola-o com assinalável consistência [...] e amplitude reflexiva, [...] em plena obediência à metodologia aplicada (genético-estrutural, suportada pela técnica do comentário e sem ignorar a contextualização histórica das doutrinas) e com grande segurança argumentativa, quer nos planos filológico e histórico quer no sistemático-especulativo. Sustenta uma posição própria, devidamente fundamentada no confronto crítico com outras leituras actuais.

"Os dispositivos instrumentais a que recorre – uma extensa e actualizada bibliografia, criticamente utilizada, o correcto e rigoroso trabalho de tradução, uma expressão de grande limpidez na formulação e concatenação dos conceitos, os cuidados índices recapitulativos – permitem uma exposição filosófica de acentuada acuidade e de inexcedível correcção formal."

– MANUEL JOSÉ DO CARMO FERREIRA
(Universidade de Lisboa)

"A exposição da problemática por Diogo Ferrer corresponde, em toda a sua extensão, e na maior medida, às expectativas científicas. É plena de conhecimento, objectiva e fundada. Em especial, a sua invulgar familiaridade com a *Ciência da Lógica* fortalece a minha firme convicção de que com este estudo surge um trabalho notável, que dará à investigação hegeliana um forte impulso."

– KLAUS J. SCHMIDT
(Universidade de Bochum, Hegel-Archiv)

FCT Fundação para a Ciência e Tecnologia
MINISTÉRIO DA CULTURA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR
www.fct.mctes.pt